Staatl. Bibliothek
Regensburg



Philos.

Nro 424 I.

~~85~~

SBR 069026305058

23

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

ODER

VERSUCH EINER FASSLICHEN UND VOLLSTÄNDIGEN ERKLÄRUNG DER IN KANTS KRITISCHEN UND DOGMATISCHEN SCHRIFTEN ENTHALTENEN BEGRIFFE UND SÄTZE;

MIT

NACHRICHTEN, ERLÄUTERUNGEN UND VERGLEICHUNGEN AUS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE BEGLEITET, UND ALPHABETISCH GEORDNET

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE ZU MAGDEBURG.

ERSTER BAND.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG,

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

ENCYCLOPÄDISCHES

WÖRTERBUCH

DER

KRITISCHEN PHILOSOPHIE

VON

G. S. A. MELLIN,

ZWEITEM PREDIGER DER DEUTSCH-REFORMIRTEN GEMEINE

ZU MAGDEBURG.

I. BAND. I. ABTHEIL.

ZÜLLICHAU UND LEIPZIG.

BEI FRIEDRICH FROMMANN,

1797.

ENCYCLOPÄDISCHES
WÖRTERBUCH
DER
KRITISCHEN PHILOSOPHIE.

VORREDE.

Der Zweck dieses Wörterbuchs ist, die Lehren der kritischen Philosophie, in ihrem ganzen Umfange, deutlich, faslich und überzeugend vorzutragen. Allein, da der Verf. dabei verschiedene Absichten hatte, so muſste er auch auf verschiedene Mittel denken, jenen Zweck zu erreichen. Zunächst wollte er das Studium derjenigen Philosophie, die der Stolz und der Segen unsers ablaufenden Jahrhunderts ist, befördern und allgemeiner machen. Da es nun stets des V. Ueberzeugung gewesen ist, man müsse die kritische Philosophie in Kants Schriften studiren, ehe man irgend eine der zahlreichen Schriften seiner Schüler lese; so schrieb er die Marginalien, um durch Darlegung des Hauptinhalts jedes Absatzes in Kants kritischen Schriften die Auffassung des richtigen Sinnes derselben zu erleichtern, und zu einer systematischen Uebersicht des Ganzen zu verhelfen. Ein fortlaufender Commentar würde zwar den Sinn einzelner Stellen jener unsterblichen Werke erörtert haben, aber es würde dadurch dem Leser der-

selben der Ueberblick noch mehr erschwert, und die Auffassung des Ganzen fast unmöglich geworden seyn. Demohngeachtet würde sich Mancher, der mit Hülfe der Marginalien z. B. die Critik der reinen Vernunft zum erstenmal durchgelesen hat, öfters bei dieser und jener Stelle eine Erläuterung gewünscht haben. *) Und diesem so natürlichen Wunsche wollte ich durch gegenwärtige ausführliche Auseinandersetzung einzelner Begriffe und Sätze in alphabetischer Ordnung ein Gnüge thun.

Wer die kritische Philosophie mit Erfolg, d. h. so, dass er nicht nur die Lehren derselben verstehe, sondern sich auch von den Wahrheiten derselben überzeuge, studiren will, der muss Kants sämmtliche critische Schriften, so wie sie in den Marginalien geordnet sind, wenigstens zweimal lesen. Das erstemal mit Hülfe der Marginalien kursorisch. Er lese nehmlich erst den Satz in den Marginalien, den Kant vortragen will, so weiss er, worauf es ankömmt; dann lese er Kants Vortrag selbst, und sodann den Satz in den Marginalien noch einmal, so wird er meistentheils den

*) So verlangte ein Recensent in der Oberdeutschen Literaturzeitung, die Marginalien sollten ihm die Dienste eines Commentars leisten, was sie doch nicht sind, und nicht seyn können.

Sinn des Kantischen Vortrags schon gefasst haben. Nach Endigung einer ganzen Abtheilung, z. B. gleich der Abtheilung I. in der Einleitung der Critik d. r. V., überlese man, um der Uebersicht des Ganzen willen, alle Marginalien dieser Abtheilung, also zu Abtheilung I. der Einl. die 5 ersten, noch einmal. Und so gehe man von einer Abtheilung zur andern fort. Findet man dennoch Stellen, die unverständlich bleiben, oder Lehren, für die der Beweis die Ueberzeugung nicht erzwingt, so streiche man sich diese Stellen und Beweise vor der Hand an. Nach Endigung dieser kursorischen Lektüre sämmtlicher kritischen Schriften fange man sie von neuem an zu lesen, und recht eigentlich zu durchdenken. Und bei diesem zweiten Cursus soll nun das Wörterbuch hoffentlich seine Dienste thun. In demselben wird man nicht nur über die angestrichenen Stellen und Beweise, unter dem Worte ihres Hauptbegriffs, nähere Auskunft finden, sondern das ganze Wörterbuch kann auch vermittelst des angehängten Registers zu einem fortlaufenden Commentar dienen. Denn es soll keine Seite der critischen Schriften Kants in demselben unerläutert bleiben.

Es kömmt bei diesem Wörterbuche nun hauptsächlich darauf an, ob ich den möglichsten Grad der Fass-

lichkeit erreicht habe, ſo daſs es auch wirklich erläutert und nicht noch mehr verdunkelt. Dieſe Faſslichkeit habe ich theils durch den Vortrag ſelbſt, theils durch die gegebenen Beiſpiele zu bewirken geſucht. Da aber Beiſpiele nicht immer möglich ſind, oder doch nicht immer ausſchlieſsend den Fall enthalten, den ſie erläutern ſollen; da es ferner unmöglich iſt, überall einem Jeden, der ohne alle Vorkenntniſſe iſt, faſslich genug zu ſeyn, weil dieſes zu einer Weitläuftigkeit ohne Ende führen würde, ſo kömmt uns hier die alphabetiſche Ordnung ſehr zu Hülfe. Bei einem ſyſtematiſchen Vortrage gewinnt die Ueberzeugung, das iſt unläugbar, jede Wahrheit ſteht bei demſelben an ihrer Stelle, aber jede Wahrheit wird auch nur einmal vorgetragen, und von Einer Seite betrachtet, nehmlich der, die an der Stelle des Syſtems, wo ſie ſteht, die wichtigſte iſt. Bei einer alphabetiſchen Ordnung hingegen iſt das Syſtem zerriſſen, und folglich müſſen hier alle die Wahrheiten, die auf den zu erläuternden Begriff Einfluſs haben, von der Seite vorgetragen werden, von welcher ſie für dieſen Begriff wichtig ſind; und dies giebt nun Veranlaſſung, die Hauptſätze eines Syſtems auf allen Seiten zu betrachten, und dadurch der Deutlichkeit der Einſicht zu Hülfe zu kommen, für die vielleicht hier

und dort der erwähnte unvermeidliche Mangel an Faſslichkeit beim Vortrage des Hauptſatzes ein Hinderniſs war.

Ein anderes Mittel meinen Zweck, die Lehrſätze der kritiſchen Philosophie faſslich und verſtändlich darzulegen, beſteht darin, daſs ich ſie nicht ſelten mit den Lehrſätzen andrer Philoſophen über denſelben Gegenſtand, z. B. eines Leibnitz, Hume, Wolf, Lambert u. ſ. w. verglichen und das Unterſcheidende gezeigt habe. Ich habe zuweilen Kants Lehre in der Sprache dieſer Männer ausgedrückt, oder ſie an den Vortrag derſelben angeknüpft. Hierdurch hoffe ich, die Sache, auf die es ankömmt, vornehmlich denen verſtändlich zu machen, die in dem Geiſt eines dieſer Männer zu denken gewohnt, und mit dem Syſtem derſelben vertraut ſind. Durch ſolche Zuſammenſtellungen habe ich bloſs Licht über meinen Gegenſtand zu verbreiten geſucht, und es mir weder im Herzen, noch in meinem Ausdruck erlaubt, die verdienten Denker der Vorzeit darum zu verachten oder zu miſshandeln, weil ſie das Ziel nicht erreichten, zu welchem unſer groſser Zeitgenoſſe uns hinführte. Auch ſie haben redlich das Ihrige gethan, und ohne Sie würden wir noch heute am Anfange des Weges ſtehen, der nun hinter uns iſt. Sie haben das Verdienſt, daſs ſie alle auf Erkenntniſs

und Wahrheit hingearbeitet haben, und wir würden wahrlich sehr unrecht thun, wenn wir sie blofs nach dem Erfolg, und nicht zugleich nach ihrem redlichen Willen und der Aufwendung ihrer Talente schätzen wollten. Sie haben uns alle die Irrwege aufgedeckt, vor denen sich der philosophische Denker jetzt hüten kann. Diese liegen nun, wie auf einer Charte vorgezeichnet vor uns. Sollte jemals die nordwestliche Durchfahrt über Amerika gefunden werden, werden dann wohl die verdienten und grofsen Seefahrer nicht mehr die Achtung der Nachwelt verdienen, die jene Durchfahrt in unsern Tagen vergeblich suchten, und dabei manchen Weg fanden, und manche Entdeckung machten, die sie zwar nicht zum Ziel führten, aber darum doch warlich nicht unnütz und ganz umsonst sind. Und so beurtheile ich auch alle die misslingenden Versuche der achtungswürdigen und verdienten Philosophen, die noch kürzere, noch sicherere Wege aufsuchen wollen, als der ist, den die Critik so richtig vorgezeichnet hat. Wenn ich es bedauern muss, dass der Aufwand von Kräften und Talenten nicht darauf gerichtet wird, das aufzubauen und in allen seinen kleinsten Theilen zu vollenden, wozu bereits der Grund gelegt ist; so verkenne ich doch nicht den negativen Nutzen,

den gewiſs jene Bemühungen ſo vieler wahren Denker haben müſſen. Es geziemet übrigens der Würde einer ächten Philoſophie, kalt, unpartheiiſch und nach Gründen die Lehren ihrer Liebhaber zu würdigen; aber ſo wie ſie keine andre Neigung kennt, als Liebe zur Erkenntniſs und Wahrheit, ſo ſind ehrſüchtige Rechthaberei und verächtliche Behandlung ihrer Verehrer ihr durchaus fremd, und ſie zieht nie den Menſchen, ſondern nur Behauptungen vor ihren Richterſtuhl, liebt und ſchätzt aber auch ſelbſt die Bemühungen der Irrenden.

Auf dieſe Weiſe habe ich nun geſucht, vollſtändig in meinen Erklärungen der in Kants Schriften enthaltenen Lehrſätze und Begriffe zu werden. Und um hierin noch etwas mehr zu leiſten, habe ich auch zuweilen Nachrichten und Erläuterungen aus der ältern Geſchichte der Philoſophie gegeben, und die Lehrſätze der alten Philoſophen mit denen des groſsen Denkers, deſſen Schriften ich erläutere, verglichen. Allein hierin verſpreche ich keine Vollſtändigkeit. Ein jeder Leſer hat nun in ſeinem Exemplare die Fächer, auf die er bei ſeiner Lectüre andrer philoſophiſchen Schriften alter und neuer Zeit Rückſicht nehmen kann, und es wird gewiſs eine belohnende Arbeit ſeyn, wenn er für ſich ſelbſt nach und nach die Geſchichte Jedes Artikels

dadurch entſtehen ſieht, daſs er die Meinungen früherer Denker, ſo wie ſie ihm bekannt werden, nach dieſem Artikel ordnet.

Nicht alle Artikel können von gleicher Wichtigkeit ſeyn, nicht alle können auch mit gleichem Erfolg und Intereſſe bearbeitet ſeyn. Aber alle werden hoffentlich ſo viel enthalten, als hinreicht, den Begriff, von dem die Rede iſt, ins Licht zu ſetzen. In mehreren Artikeln habe ich verſucht, die Wiſſenſchaft zu erweitern; ich wollte dadurch das Werk auch dem Kenner intereſſant machen, ſo wie es dem Lehrer zum Repertorium dienen kann. Dieſe Nebenzwecke haben indeſſen nicht nur in dem Maaſse erreicht werden können, als jener Hauptzweck, das Studium der kritiſchen Philoſophie für den Nichtkenner zu erleichtern. Ich nehme dabei an, daſs ein ſolcher Nichtkenner in der Mathematik nicht bewandert ſei, daher bin ich vornehmlich bemühet geweſen, die ſo unentbehrlichen mathematiſchen Vorkenntniſſe da, wo es nöthig war, zu ergänzen.

Dieſes Wörterbuch umfaſst übrigens nur die kritiſchen und diejenigen dogmatiſchen Schriften Kants, die nach ſeinen kritiſchen Schriften erſchienen ſind. Von den ältern kann höchſtens nur dann die Rede ſeyn,

wenn sie etwas in seinen neuern Schriften erläutern und aufklären.

Die erste Abtheilung des ersten Bandes dieses Werks enthält blofs den Buchstaben A, und man möchte also fürchten, dafs aus vier Bänden zwölf, und aus 8 Abtheilungen 24 werden könnten. Allein, da ich wünschte, dafs die Leser die ersten Abtheilungen sogleich brauchbar finden möchten, ohne erst auf die folgenden Abtheilungen warten zu dürfen, so habe ich manche Artikel in den ersten Abtheilungen weitläuftiger ausarbeiten, und manches hineinbringen müssen, was sonst wohl in andere Artikel zu verweisen gewesen wäre. Dieses kömmt mir also in den folgenden Abtheilungen wieder zu Gute, und ich hoffe daher, schon in der zweiten Abtheilung die Buchstaben B und C, wo nicht auch D, liefern zu können. In dieser Abtheilung werden vielleicht die Artikel Begriff, Bewegung, Bewegungsvermögen der Seele und Beweis einige Aufmerksamkeit verdienen. Der Artikel Bewegung wird eine erläuternde Uebersicht der Hauptsachen aus dem, für so viele noch verschlossenen, aber äufserst interessanten und wichtigen Kantischen Werk über die metaphysische Naturlehre enthalten.

Die historischen Artikel über einzelne Philosophen und ihre Lehrsätze reichen nur so weit, als es zu unserm Zweck dient, und ich hoffe daher, dass sie den Lesern des Wörterbuchs nicht unnütz seyn werden. In der folgenden Abtheilung werde ich auf diese Weise unter dem Worte Berkley eine Nachricht von diesem Philosophen und seinem Idealismus aus einer seiner Schriften geben. Die Schriften, die ich benutzt habe, sind gewissenhaft angegeben worden, und ich habe nicht leicht eine Schrift citirt, ohne die citirte Stelle im Buche selbst, woraus sie genommen ist, im Zusammenhange nachgelesen zu haben.

Uebrigens werde ich mich freuen, wenn dieses Wörterbuch, seinem Zwecke nach, wirklich etwas dazu beitragen wird, philosophische Wahrheiten allgemeiner zu machen, und das Licht immer mehr zu verbreiten, das uns jetzt so wohlthätig vorleuchtet.

A posteriori.

Von hinten her, aus der Erfahrung, empirisch, sind Ausdrücke, welche anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht anders, als durch seine Sinne erlangt haben könne. Eine gewisse Erkenntniss ist *a posteriori*, heisst also, sie kann ihre Erkenntnissquelle nur allein in der Erfahrung haben (C. 2.); oder, man kann diese Erkenntniss nur durch Eindrücke auf die Sinne erlangen; sie kann nur durch eine Empfindung entstehen, deren man sich bewusst ist. Dass ein Haus brennt, kann ich nur wissen, wenn man mirs sagt, oder wenn ich es mit Augen sehe. Dann macht nehmlich etwas einen Eindruck auf mein Gehör oder mein Gesicht, den ich vorher nicht hatte, dieses Eindrucks bin ich mir bewusst, und er verhilft mir nun zu der Erkenntniss, dass ein Haus brennt.

1. Der Ausdruck *a posteriori* (von hinten her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniss, von der man ihn braucht, mit dem erhaltenen Eindruck auf die Sinne, oder mit der Erfahrung, stehet. Erst muss nehmlich der Eindruck geschehen, und dann erst kömmt die Erkenntniss, die daraus entspringt, hinten her, *cognitio experientia posterior est*, die Erkenntniss kömmt hinter der Erfahrung her. Erst muss man wahrnehmen, oder sich erzählen lassen, dass ein Haus in Flammen stehet, ehe man das wissen kann.

2. Die Eindrücke auf die Sinne, die wir erhalten, können entweder bloss die Veranlassung zu einer Erkenntniss seyn, bewirken, dass ich bey Gelegenheit derselben eine gewisse Erkenntniss erlange, oder sie sind

wirklich das, **woraus** allein die Erkenntniſs entſtehen kann. Ich ſehe z. B. Aepfel, und will ihre Anzahl wiſſen, ich zähle ſie zu dem Ende ſo, daſs ich immer zwei zuſammen nehme, und finde, daſs wenn ich dieſes zweimal thue, ich vier Aepfel habe. Dieſe Aepfel ſind alſo dadurch, daſs ich ſie wahrnahm und zählte, die Quelle der Erkenntniſs, daſs dieſe Aepfel, die ich vor mir habe, ein jeder von ihnen in der Ordnung genommen, in der ich ſie faſste, vier ausmachen. Nun kann ich aber die Ordnung, in welcher ich dieſe vier Aepfel, je zwei und zwei, zuſammen faſſe, 24 mal verändern. Um nun gewiſs zu ſeyn, daſs es nicht in der zufälligen Ordnung liege, in der ich ſie nach zweien zuſammen genommen habe, daſs ich vier Aepfel zähle, müſste ich ſie nach allen 24 Ordnungen durchzählen. Dann wüſste ich erſt wirklich **aus** der Erfahrung, daſs zwei von den gezählten Aepfeln zweimal genommen, deren vier ſind, aber ich wüſste es auch nur von den vieren, die ich wirklich 24 mal nach immer veränderter Ordnung gezählt hätte. Noch wüſste ich es aber nicht von andern Aepfeln, wären ſie auch derſelben Art, nur nicht die nehmlichen, ich wüſste es auch noch nicht von andern Dingen. Geſetzt nun, es läge in uns ſelbſt ein Grund, der jeden Menſchen, auch ſelbſt denjenigen, der dieſen Grund nicht kennt, nöthigte, ſobald er vier Aepfel nach zweien durchgezählt hat, zu behaupten, zwei mal zwei ſei **immer** vier, es möchten dieſe oder andre Aepfel, Aepfel oder Birnen ſeyn, man möge die Ordnung ändern, wie man wolle; ſo hätte der Eindruck der Aepfel auf die Sinne zwar dieſe Behauptung **veranlaſst**, aber er wäre doch nicht der Grund derſelben. Giebt nun ein Eindruck auf die Sinne, ſo wie hier, die Veranlaſſung zu einer Erkenntniſs, ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſtehe **mit** der Erfahrung, **ſie fange der Zeit nach mit der Erfahrung an** (M. I. 1. C. 1.); iſt aber der Eindruck auf die Sinne von der Art, daſs nur durch ihn allein die Erkenntniſs entſtehen kann (1), ſo ſagt man, die Erkenntniſs entſpringe **aus** der Erfahrung (M. I. 2.). Im letzten Fall heiſst ſie *a poſteriori*, und die Erfahrung iſt dann eine Erkenntniſsquelle *a poſteriori*.

3. Alle Erkenntniss fängt, der Zeit nach, mit der Erfahrung an (M. I. 1.). Euler drückt dieses (Briefe an eine deutsche Prinzessin, Leipzig, 1773. 8. Br. 81.) so aus: „Der erste Stoff (zur Erkenntniss, der Zeit nach,) wird ihr (der Seele) von den Sinnen zugeführt, vermittelst der (Sinnen-) Werkzeuge ihres Körpers, daher es (der Zeit nach) das erste Vermögen der Seele ist, gewahr zu werden, oder zu empfinden.“ Denn erhielten wir keine Eindrücke durch die Sinne, so würde das Erkenntnissvermögen nicht zur Ausübung geweckt und in Thätigkeit gesetzt, und erhielte weder Stoff zur Erkenntniss, noch Veranlassung, etwa einen Stoff zur Erkenntniss aus sich selbst zu nehmen. Heydenreich sagt daher (deutsche Monatsschr. Oct. 1794. S. 135.): „Die philosophischen Empiriker (welche alle Erkenntniss von der Erfahrung ableiten) haben in so fern recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unserm Bewusstseyn gelangt, und man die veranlassende Ursach (der Entwickelung) aller unserer Begriffe in Empfindungen des äussern und des innern Sinnes suchen muss.“

4. Eine Erkenntniss kann nun unmittelbar oder mittelbar aus der Erfahrung entspringen. Wenn ich ein Haus brennen sehe, so entspringt meine Erkenntniss davon unmittelbar aus der Erfahrung, denn es ist zwischen dem Sehen und dem Erkennen nicht noch ein Vernunftschluss nöthig, sondern wenn ich nur weiss, was das heisst, ein Haus brennt, so kann ich gleich beim Anblick des in Flammen stehenden Hauses sagen, das Haus brennt. Dass aber dieses Haus werde in einen Aschenhaufen verwandelt werden, das kann ich durch Schlüsse folgern, zu denen einer der Vordersätze ist, wenn das Feuer nicht werde gelöscht werden. Diese Folgerung ist also, weil sie ebenfalls Erfahrung voraussetzt, mittelbar, durch Schlüsse von Erfahrungen abgeleitet. Aber nur von der Erkenntniss der ersten Art sagte man gemeiniglich vor Kant, sie sei *a posteriori*, und nannte die Erkenntniss der letzten Art eine Erkenntniss *a priori*, weil die unmittelbare Erfahrung erst darauf folgen musste.

5. Kant hingegen nennt alles Erkenntnisse *a posteriori*, was irgend, sei es auch durch Schlüsse, wenn sie auch von der unmittelbaren Erfahrung, durch noch so

viele Zwischensätze und Schlüsse, noch so entfernt sind, aus der Erfahrung folgt. Ist also ein noch so entfernter Vordersatz einer ganzen Reihe von aneinander hängenden Schlüssen eine Erfahrung, so ist die ganze Reihe der daraus gefolgerten Wahrheiten, bis auf die allerletzte Schlussfolge (Consequenz), ins Unendliche (*in infinitum*), wenn auch keine Erfahrung sich weiter einmischt, *a posteriori*. S. *a priori*.

6. Der Ausdruck *a posteriori* wird also von Kant *absolute* (nicht vergleichungsweise) und im strengsten Verstande genommen. Er bedeutet weder auf Veranlassung der Erfahrung, noch bloss unmittelbar aus derselben entsprungen, sondern überhaupt, ursprünglich aus der Erfahrung her; und die Erkenntnissquelle aller Erkenntniss *a posteriori* ist (unmittelbare oder mittelbare) Empfindung, welche eben, mit Bewusstseyn verknüpft, Erfahrung heisst.

Kant Cr. der r. Vern. S. 1 — 3. 60.
Lambert Org. 1 Th. S. 348. 412 — 416.

A priori.

Von vorne her, unabhängig von aller Erfahrung (Pr. 112.), sind Ausdrücke, welche in der kritischen Philosophie anzeigen, dass der Mensch diejenige Vorstellung, von der sie gebraucht werden, nicht durch seine Sinne erlangt habe, sondern dass sie von aller Erfahrung und von allen Eindrücken auf die Sinne ganz unabhängig sei. Dass zweimal zwei vier ist, können wir nicht aus der Erfahrung wissen, denn wir behaupten damit, dass jedesmal, wenn wir zu zwei Dingen noch zwei derselben hinzufügen, wir vier haben müssen, und dass uns folglich nie eine Erfahrung vorkommen könne, in der einmal zweimal zwei weniger, oder mehr, als vier machen werde. Diese Behauptung schreibt also der Erfahrung ein Gesetz vor, und kann folglich unmöglich aus derselben entsprungen seyn, weil wir nehmlich zwar oft erfahren haben können, dass zwei Dinge zweimal genommen vier dergleichen sind, aber über alle wirklichen Dinge in der ganzen Welt können wir doch diese Erfahrung nicht angestellt haben. Aus der Erfahrung würde

daher nur folgen, es sei wahrscheinlich, daſs jedesmal zwei mal zwei vier machen werde, weil das Gegentheil noch Niemanden vorgekommen sei. Unsere Behauptung aber gehet weiter; wir sagen nehmlich, es muſs durchaus so seyn, das Gegentheil ist schlechthin unmöglich, und es kann zwei mal zwei nimmermehr weniger oder mehr als vier seyn.

1. Der Ausdruck *a priori* (von vorne her) ist, nach dieser Bedeutung, von der Ordnung hergenommen, in der die Erkenntniſs, von der ich ihn brauche, mit der Erfahrung stehet. Ehe ich noch eine Erfahrung darüber anstelle, kann ich vorher bestimmen, wenn ich zu zwei Aepfeln noch zwei hinzu thue, so habe ich zwei Aepfel zweimal genommen, und das müſſen jetzt und allemal vier Aepfel ausmachen, kein Mensch wird jemals mehr oder weniger heraus zählen, *cognitio experientia prior est*, die Erkenntniſs gehet der Erfahrung (dem Ursprunge, obwohl nicht immer der Zeit nach) vorher. Man weiſs gewiſs, daſs zwei mal zwei Aepfel vier seyn müſſen, ohne sie je durchgezählt zu haben.

2. Nach Baumgarten (Metaphys. §. 22.) wird etwas *a priori* erkannt, wenn die Erkenntniſs desselben aus seinem Grunde, und *a posteriori*, wenn sie aus seiner Folge hergeleitet wird. Allein dieser Grund, oder ein andrer, von welchem derselbe abgeleitet wird, kann eine Erfahrung seyn. Wenn jemand das Fundament eines Hauses untergräbt, so weiſs ich vorher, ehe ich die Erfahrung mache, also, nach Baumgartens Sprachgebrauch, *a priori*, daſs das Haus einfallen werde, weil es dann keine Unterstützung mehr haben wird. Denn die Körper sind schwer, und müſſen also ohne Unterstützung fallen. Aber daſs sie schwer sind, weiſs ich aus der Erfahrung, folglich ist die Behauptung, daſs das Haus einfallen werde, nur in Baumgartens, aber nicht in Kants Bedeutung des Worts, *a priori*; und was in Rücksicht darauf, daſs es durch eine Reihe von Schlüſſen aus Gründen hergeleitet wird, *a priori* heiſst, ist in Rücksicht darauf, daſs die erste Erkenntniſsquelle doch eine Erfahrung ist, *a posteriori* (M. I. 4. C. 2.).

3. Eigentlich nimmt Baumgarten die beiden Kunſtwörter, *a poſteriori* und *a priori*, in einer logiſchen, Kant aber in einer metaphyſiſchen Bedeutung. Baumgarten, und mit ihm die Leibnitzwolfiſche Schule, gebrauchten ſie, um den verſchiedenen Gang des menſchlichen Verſtandes, bei Unterſuchung der Wahrheit, dadurch anzugeben, ob er nehmlich von der Folge zu den Gründen hinauf, oder von den Gründen zu den Folgen hinab gehe. Den Schluſs von den Folgen auf die Gründe nannten ſie Erkenntniſs *a poſteriori*, und den Schluſs von den Gründen auf die Folgen Erkenntniſs *a priori*. Kant hingegen gebraucht dieſe Kunſtwörter, um dadurch die Erkenntniſs, nicht etwa nach ihrer willkührlichen Behandlung durch den Verſtand (logiſch), ſondern nach der Quelle, woraus ſie urſprünglich entſpringt (transſcendental) zu claſſificiren, und nennt Erkenntniſs *a poſteriori* ſolche, die allein aus einer Empfindung vermittelſt der Sinne, und Erkenntniſs *a priori* ſolche, die allein aus der Beſchaffenheit der Empfindungsfähigkeit und Denkkraft überhaupt entſpringen kann.

4. Da alle Erfahrung Erkenntniſs von Dingen iſt, die als Wirkungen gewiſſer Urſachen betrachtet werden müſſen, ſo nannte man „alle Erfahrung, und was man aus derſelben bewies, Erkenntniſs von hinten her (*cognitio a poſteriori*), die übrige vernünftige Erkenntniſs (Erkenntniſs aus Vernunftgründen) aber die Erkenntniſs von vorne her (*cognitio a priori*)“ (Meier Auszug aus der Vernunftlehre §. 205). Dieſe Unterſcheidung betrifft aber wiederum nur die Art der Ueberzeugung von der Wahrheit einer Erkenntniſs (die Erkenntniſsart), nicht aber die Art ihres eigenthümlichen Urſprungs (die Erkenntniſsquellen), oder wie eine gewiſſe Erkenntniſs nur allein in uns erzeugt werden kann; welches auch daraus erhellet, daſs man behauptete, man könne zwar (noch) nicht alle Dinge auf beiden Wegen erkennen, allein es ſei doch an ſich nicht unmöglich, daſs eine jede mögliche Sache auch auf beiderlei Art erkannt werden könne. Man nannte ſie auch Erkenntniſſe aus der Erfahrung und Erkenntniſſe aus der Vernunft, und deutete damit bloſs an,

dafs im erften Falle die Sinne, im letztern das blofse Nachdenken zur Erforfchung der Wahrheit wären gebraucht worden. Diefes betrifft alfo blofs das Inftrument, womit der Baum der Erkenntnifs gezogen wird, aber nicht den natürlichen Boden, aus welchem er allein hervorfchiefst.

5. Die metaphyfifche Bedeutung der Worte *a pofteriori* und *a priori* finden wir indeffen fchon vor Kant bei einigen Philofophen. Cudworth (*de aeternis iufti et honefti notionibus* C. III. §. V.) fagt *): „Der Sinn nimmt die einzelnen äufsern Körper durch etwas von ihnen ausfliefsendes wahr, und alfo *a pofteriori*. Die Empfindungen, weil fie hinterher kommen, find Abdrücke (Abbildungen). Die Notionen, welche von den Empfindungen erzeugt werden, find nur unbedeutende und fehr veränderliche Bilder der in die Sinne fallenden Dinge, und gleichen den Schatten, aber die Erkenntnifs *a priori* ift ein anticipirtes Begreifen der Dinge. Doch wir wollen die Vorfchriften und Kunftwörter der Metaphyfiker bei Seite fetzen."

6. Lambert giebt (Organon B. I. Dianoiol. §. 634.) auch verfchiedene Bedeutungen der Wörter *a pofteriori* und *a priori* an. „So fern, fagt er, fich aus dem, was man fchon weifs, Sätze u. f. w. finden laffen, ohne dafs man erft nöthig habe, diefe unmittelbar aus der Erfahrung zu nehmen; fo fern fagen wir, dafs wir folche Sätze u. f. w. *a priori* finden. Müffen wir aber die unmittelbare Erfahrung gebrauchen, um einen Satz u. f. w. zu wiffen, fo finden wir es *a pofteriori*." Ferner (§. 636.): „Da wir die Vorderfätze haben müffen, ehe wir den Schlufsfatz ziehen können, fo gehen die Vorderfätze dem Schlufsfatz vor, und diefes heifst demnach allerdings *a priori* gehen. Hingegen, wenn wir die Vorderfätze nicht haben, oder

*) *Senfus corpora fingularia externa ope rei alicuius ab illis fluentis, et propterea a pofteriori percipit.* ὑςεραι οὖσαι αἰσθησεις εἰκονες εἰσι, *fenfus, quia pofteriores funt, rerum funt imagines. Notiones, quas fenfus pariunt, inania tantum funt et parum conftantia rerum in fenfus incurrentium fimulacra, umbrarumque non diffimilia, at cognitio anticipata eft rerum comprehenfio, quae a priori fit. Sed mittamus tandem Metaphyficorum praecepta et vocabula.*

uns derselben nicht zugleich bewufst sind, um den Schlufssatz ziehen zu können, so haben wir kein ander Mittel, als die Erfahrung, und wir müssen es, um den Satz zu wissen, auf die Erfahrung ankommen lassen. Da nun dieses nicht *a priori* ist, so hat man es *a posteriori* genennt. Dieses stimmt mit Baumgartens Erklärung (2. 3.) überein, und ist, wie gezeigt worden, eine logische Bedeutung.

7. Lambert stöfst aber nun auf die metaphysische Bedeutung (§. 637). „Man sieht aber leicht ein, fährt er fort, dafs diese beiden Begriffe müssen verhältnifsweise genommen werden (d. h. dem Grade nach, aber nicht wesentlich, specifisch, verschieden sind). Denn wollte man schliesen, dafs nicht nur die unmittelbaren Erfahrungen, sondern auch alles, was wir daraus finden können, *a posteriori* sei, so würde sich der Begriff *a priori* bei wenigen von den Fällen gebrauchen lassen, wo wir etwas durch Schlüsse vorausbestimmen können, weil wir in solchem Falle keine von den Vordersätzen der Erfahrung müfsten zu danken haben." Gerade in dieser Bedeutung allein nimmt Kant den Ausdruck *a priori*, obgleich Lambert fortfährt: Und so wäre in unserer ganzen Erkenntnifs so viel als gar nichts *a priori*. Und (§. 639.) sagt er: Wir wollen es demnach gelten lassen, dafs man *absolute* und im strengsten Verstande nur das *a priori* heifsen könne, wobei wir der Erfahrung nichts zu danken haben. Ob sodann in unsrer Erkenntnifs etwas dergleichen sich finde, das ist eine ganz andere, und zum Theil wirklich unnöthige Frage." Die Gründe für diese seine Behauptung giebt er nicht an. Das ist aber die eigentlich metaphysische Frage.

8. Kant nimmt also das Wort *a priori*, nach Lamberts Ausdruck, *absolute* und in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter, dafs die Erkenntnifs schlechterdings gar nicht aus der Erfahrung sei und seyn könne, so dafs der Mensch zwar bei Gelegenheit einer Erfahrung sich derselben bewufst werden kann, aber ohne dafs unter ihren auch noch so entfernten Erkenntnifsquellen irgend eine Erfahrung sei. Hingegen nennt er nicht,

wie Lambert (§. 639.), „alles im weitläuftigften Verftande *a priori*, was wir voraus wiffen können, ohne es erft auf die Erfahrung ankommen zu laffen;“ denn dabei ift noch immer die Frage, ob die Regel, nach der wir es voraus wiffen können, nicht doch aus der Erfahrung entfprungen fei, in welchem Falle es dennoch nach Kants Sprachgebrauch, und Lamberts ftrengfter Bedeutung, *a pofteriori* feyn würde.

9. In der kritifchen Philofophie ift nehmlich die metaphyfifche Frage (in 7.), von der Lambert fo wegwerfend fpricht, von der gröfsten Wichtigkeit, und ihre Beantwortung das Fundament aller philofophifchen Speculation und aller Gewifsheit, welche das Schliefsen aus Begriffen gewähren kann. Hume in feinen Verfuchen über den menfchlichen Verftand (5. Verf. 1. Anm.) beantwortet diefe Frage verneinend, leugnet alle Erkenntnifs *a priori*, in metaphyfifcher Bedeutung, und diefes war der Grund feines ganzen Skepticismus. Lambert, der nicht überdacht hatte, wohin diefe Behauptung führt, fcheint nach der (in 7.) angeführten Stelle derfelben Meinung gewefen zu feyn. Kant hingegen bejahet diefe Frage, zeigt, dafs es Erkenntnifs *a priori*, in der ftrengften Bedeutung, giebt, welches die Kennzeichen derfelben find, woraus fie entfpringt, und wie dadurch allein alle unfere Erkenntnifs gewifs, aber auch nur darauf eingefchränkt ift, das Feld der Erfahrung kennen zu lernen. Dies zu zeigen, ift die Abficht der ganzen Critik der reinen Vernunft; wodurch alfo nicht der Skepticismus begünftigt, fondern vielmehr gänzlich vernichtet wird. Wir wollen, um diefes ins Licht zu fetzen, Humes Behauptungen und Gründe und Kants Gegenbehauptungen und Gründe einander gegenüberftellen.

10. Hume behauptet nehmlich (Verf. 2.): „Alle unfere Perceptionen (Vorftellungen, deren wir uns bewufst find) find von zweierlei Art. Die weniger ftarken und lebhaften nennt man gemeiniglich Ideen oder Gedanken (Begriffe des Verftandes); die der zweiten Art, welche einen gewiffen Grad der Stärke haben, will ich Impreffionen (finnliche Eindrücke) nennen. Die Ideen find die Copeien, Abriffe (nach Cudworth (5.)

Notionen, Abdrücke, unbedeutende Schattenbilder) der Impressionen, und jede schwächere Perception ist eine nur geschwächte lebhafte Perception." Er hat dafür zwei Gründe:

a) Wenn wir unsere Gedanken oder Ideen analysiren, so lassen sie sich immer in einfachere auflösen, wovon jede die Copei einer der Idee correspondirenden Empfindung ist. Da Hume die Allgemeinheit dieses Satzes nicht beweisen kann, so fordert er diejenigen, welche ihn leugnen wollten, auf, einen Begriff, der nicht aus dieser Quelle, sondern *a priori*, sei, anzugeben, dann wolle er den sinnlichen Eindrück (die Erkenntnisquelle *a posteriori*) angeben, der ihm correspondire.

b) Wenn ein Mensch, wegen eines Fehlers seiner Organe, gewisser sinnlichen Eindrücke (Empfindungen) nicht empfänglich ist, so fehlen ihm auch die Begriffe, die aus diesen Empfindungen entspringen.

11. Kant giebt nun Humen seines Beweises (10. b.) wegen zu: dass alle Erkenntniss, der Zeit nach, mit der Erfahrung anfange (s. M. I. 1. und den Artikel: *a posteriori*, 2. C. 1.). Hat also Jemand einen Fehler in seinen Organen, so dass er gewisser sinnlichen Eindrücke nicht empfänglich ist, so müssen ihm nicht nur die Begriffe fehlen, die aus diesen Empfindungen entspringen, sondern auch diejenigen, zu denen die sinnlichen Eindrücke blos die Veranlassung geben. Wäre z. B. ein Mensch blind und fühllos, so könnte er nicht Aepfel zählen, und wenigstens nicht dadurch Veranlassung zu der Erkenntniss bekommen, dass zwei-mal zwei vier ist (s. *a posteriori* 2). Denn wie könnte das Erkenntnissvermögen zu wirken anfangen, wenn nicht sinnliche Eindrücke „Vorstellungen bewirkten, und unsere Verstandesthätigkeit in Bewegung brächten, diese Vorstellungen zu vergleichen, zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst." (C. Einl. I. S. 1.)

12. Gegen Humes Beweis (10. b) behauptet aber Kant, dass aus dem, was er jetzt (in 11.) zugegeben habe, nicht folge, dass alle unsere Erkenntniss ursprüng-

lich aus der Erfahrung herrühre, oder, wie Hume ſich ausdrückt, alle Gedanken bloſse Copeien der Impreſſionen wären, ſo daſs es, in ſtrengſter Bedeutung, gar keine Erkenntniſs *a priori* gebe. Denn es laſſe ſich wenigſtens denken, daſs unter unſerer Erfahrungserkenntniſs etwas ſeyn könne, was nicht die Copei einer Impreſſion ſei, ſondern was unſer Erkenntniſsvermögen, durch eine Impreſſion veranlaſst, aus ſich ſelbſt hergebe; ſo wie etwa von dem Gefäſs, in welches ich eine Flüſſigkeit gieſse, die Geſtalt, welche dieſe Flüſſigkeit bekömmt, und die Verbindung der Tropfen unter einander abhängt (ſ. Form). Wäre das nun, ſo lieſse ſich in jeder Erkenntniſs *a poſteriori* immer etwas finden, was *a priori* wäre, oder urſprünglich aus dem Erkenntniſsvermögen herrührte, und eben ſo wenig durch Impreſſionen in uns kommen, als das, was in dieſer Erkenntniſs urſprünglich *a poſteriori iſt*, aus dem Erkenntniſsvermögen entſpringen kann.

13. Es kömmt alſo nur darauf an, Humes Forderung (10, a) eine Genüge zu thun, und durch ein Beiſpiel zu zeigen, daſs es wirklich Erkenntniſſe *a priori* gebe, von denen Hume keine ihnen correſpondirenden Impreſſionen angeben kann, und das wollen wir leiſten. Daſs zwei mal zwei beſtimmte Aepfel vier ſind, dieſem Gedanken correſpondiren Impreſſionen, wenn ich nehmlich die Aepfel ſehe oder fühle, und 24 mal, nach immer veränderter Ordnung, durchzähle (*a poſteriori*, 2). Allein, daſs das ſo ſeyn müſſe, und daſs es mit allen möglichen Aepfeln, ja mit allen möglichen Dingen in der Welt ſo ſei, daſs man ganz allgemein behaupten könne, zwei mal zwei iſt vier, dieſem Gedanken kann keine Impreſſion correſpondiren. Ferner, wenn etwas nicht iſt, ſo kann es auch keine Impreſſion machen, noch viel weniger alſo, daſs es nicht ſeyn kann. Wie könnten wir alſo durch Impreſſionen wiſſen, daſs zwei mal zwei nicht eine Million ſeyn kann? Daſs aber etwas allemal ſo ſei, dem kann nicht anders eine Impreſſion correſpondiren, als ſo, daſs wir alle Impreſſionen, für alle mögliche Fälle, erhielten, welches unmöglich iſt. Geſetzt aber, es wäre auch möglich, ſo könnten wir doch nicht einmal wiſſen, ob wir auch alle mögliche Fälle hätten; dazu wäre

eine neue Impreſſion nöthig, welche es aber nicht geben kann, weil ſonſt das Nichtſeyn mehrerer Fälle eine Impreſſion machen müſste, welches unmöglich iſt.

14. Von dem nun, was ſo ſeyn muſs, deſſen Gegentheil gar nicht möglich iſt, ſagen wir, es iſt nothwendig ſo, und wenn es davon keine Ausnahme giebt, ſagen wir, es iſt allgemein ſo. Da nun beides nicht durch Impreſſionen in uns kommen und erkannt werden kann, ſo folgt, daſs Nothwendigkeit und (ſtrenge) Allgemeinheit die beiden Kennzeichen ſind, woran man erkennen kann, daſs eine Erkenntniſs *a priori* ſei. Ohne allwiſſend zu ſeyn, könnte es nehmlich das erkennende Subject unmöglich vorherbeſtimmen, daſs eine beſtimmte Erfahrung eine gewiſſe Beſchaffenheit haben werde, deren Gegentheil unmöglich ſei, und welche immer ſtatt finden müſſe, daſs z. B. der Inhalt einer jeden Pyramide immer heraus kommen müſſe, wenn man ihre Grundfläche mit dem dritten Theil ihrer Höhe, oder ihre Höhe mit dem dritten Theil ihrer Grundfläche multiplicirt (C. 3.).

15. Da nur eine Erkenntniſs eben darum *a priori* iſt, weil ſie nicht durch die Sinne entſpringt, ſo muſs ſie allein aus dem Erkenntniſsvermögen des erkennenden Subjects hervorgehen. Und hieraus läſst ſich auch die Nothwendigkeit und ſtrenge Allgemeinheit, die mit der Erkenntniſs *a priori* verbunden, und ihr Character (Kennzeichen) iſt, vollkommen erklären. Wenn nehmlich das Erkenntniſsvermögen ſo beſchaffen iſt, daſs daſſelbe nicht anders erkennen kann, als ſo, daſs bei dem Geſchäft des Erkennens immer jene Erkenntniſs *a priori* erzeugt wird, welche durch ihre Verbindung mit den Impreſſionen dieſe eben erkennbar macht, ſo iſt das Gegentheil jener Erkenntniſs *a priori* unmöglich, und ſie muſs immer, ohne Ausnahme, bei der nehmlichen Erkenntniſs ſtatt finden, d. i. nothwendig und ſtrenge allgemein ſeyn. S. Nothwendigkeit. (M. I. 6.)

16. Es laſſen ſich aber zwei Arten des Urſprungs der Vorſtellungen *a priori* aus dem Erkenntniſsvermögen denken; entweder iſt

a) nach Platos Meinung, die Vorstellung selbst mit dem Subject, welches diese Vorstellung hat, zugleich da, so dass das vorstellende Subject, vor allem sinnlichen Eindruck (Impression), diese Vorstellung hat, und sich derselben bewusst ist; dann heisst sie angebohren, s. Angebohren; oder

b) nach Kants Behauptung, das Erkenntnissvermögen ist nur so beschaffen, dass Vorstellungen *a priori* daraus entspringen können, doch so, dass erst sinnliche Eindrücke vorhergehen müssen, die das Erkenntnissvermögen zur Vollbringung seines Auftrags, Vorstellungen und Erkenntniss hervorzubringen, gleichsam wecken und in Thätigkeit setzen. Dann bringt das Erkenntnissvermögen eine solche Vorstellung *a priori*, zwar bei Gelegenheit eines sinnlichen Eindrucks, und um denselben zur Erkenntniss zu formen, aber doch aus sich selbst hervor; die Vorstellung ist *a priori* und dennoch erworben, aber die Möglichkeit derselben liegt nicht in den sinnlichen Eindrücken, sondern diese öffnen nur die Quelle der Vorstellungen *a priori*. Die Möglichkeit derselben liegt vielmehr in der Beschaffenheit des Erkenntnissvermögens, und kann nicht erworben, sondern muss vor allen Vorstellungen vorhanden, d. i. angebohren seyn. So ist z. B. die Möglichkeit der Raumesanschauung, aber nicht die Raumesanschauung selbst, angebohren.

17. Dass aber die Vorstellungen *a priori* selbst nicht angebohren sind, und folglich nicht nach 16, a, sondern nach 16, b, entspringen, folgt daraus, dass es immer der sinnlichen Eindrücke bedarf, ehe sie zum Bewusstseyn gelangen, und dass ihr Entstehen z. B. das der Categorien gezeigt werden kann. S. Deduction der Categorien. Dieser Unterschied ist auch sehr wichtig, weil man auf angebohrne Begriffe leicht eine Theorie des Uebersinnlichen gründen könnte, woraus eine Schwärmerei ohne Ende entstehen würde.

18. Noch muss eine Erkenntniss *a priori* von einer reinen unterschieden werden. Eine Erkenntniss *a priori* ist nehmlich nur dann rein, wenn gar nichts aus der Erfahrung (Empirisches) beigemischt, und auch nichts in derselben aus einer auch noch so entfernten Erfahrung ab-

geleitet ist. S. *a posteriori.* Zwei mal zwei Aepfel sind vier Aepfel, ist eine Erkenntniss *a priori*, denn da ich es nicht von allen Aepfeln erfahren kann, und es doch von allen mit strenger Gewissheit behauptet wird, so muss der Grund dazu im Erkenntnissvermögen liegen; allein Aepfel sind doch Erfahrungsgegenstände, und die Erkenntniss ist also nicht rein. Aber der Satz, zwei mal zwei ist vier, ist eine reine Erkenntniss, denn ihr ist gar nichts Empirisches beigemischt, ihre Gewissheit beruhet auf der reinen Anschauung, dass, wenn ich mir vermittelst der Einbildungskraft zwei Puncte zweimal vorstelle : :, es eben dieselbe Anzahl giebt, als wenn ich die ersten zwei Puncte neben die andern setze, und sie durchzähle, nehmlich vier. Da ich nun an die Stelle der Puncte alle mögliche Gegenstände setzen kann, so gilt der Satz auch für jeden einzelnen Erfahrungsfall, und ich brauche nun nicht erst bei einem Erfahrungsfall die Probe zu machen, sondern weiss mit Sicherheit, dass es allemal so seyn muss (M. I. 5.).

19. Dass es Vorstellungen oder Erkenntnisse *a priori* giebt, (M. I. 3. C. 4.) ist schon aus dem Beispiele erwiesen, mit welchem der Begriff ist erläutert worden (13). Dieses Beispiel ist aus der Arithmetik, einem Theile der Mathematik, hergenommen. Alle eigentlichen Sätze der Mathematik, z. B. dass zwischen zwei Puncten nur eine grade Linie möglich sei, dass die grade Linie die kürzeste unter allen möglichen zwischen zwei Puncten sei, dass die drei Winkel in einem Triangel zusammen zwei rechten gleich sind, dass es einerlei Summe gebe, ob ich z. B. 5 zu 7, oder 7 zu 5 hinzuthue, oder allgemein, wenn ich die eine Zahl a, die andre b nenne, a zu b, oder b zu a; sind Sätze, deren Wahrheit zwar durch Proben in der Erfahrung gezeigt, aber nicht bewiesen werden kann, sondern mit einer Nothwendigkeit und Allgemeinheit verbunden ist, die ihren Ursprung aus dem Erkenntnissvermögen beurkundet, welches daher auch diese Wahrheit ohne alle Erfahrung und Versuche einzusehen vermögend ist (M. I. 7).

20. Ein Beispiel eines Satzes *a priori* aus dem gemeinsten Verstandesgebrauche ist der Satz: dass alle

Veränderung eine Urſache haben müſſe (C. 5). In demſelben ſind zwei Vorſtellungen *a priori*: 1. die Verknüpfung des Subjects Veränderung mit dem Prädicat Urſache, und 2. das Prädicat Urſach ſelbſt.

a) Die Copula, welche die Art der Verbindung zwiſchen Subject und Prädicat angiebt, heiſst: müſſen haben, und drückt Nothwendigkeit aus, zugleich hat der Satz das Zeichen allgemeiner Urtheile, es heiſst: alle Veränderung. Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſind aber die beiden Merkmale, daſs die Erkenntniſs *a priori* iſt (15). Folglich kann der Satz nicht aus der Erfahrung ſeyn, ſondern iſt ein Product des Erkenntniſsvermögens aus ſich ſelbſt, oder *a priori*.

b) Aber auch der Begriff der Urſache, oder das Prädicat des Satzes, iſt *a priori*. Denn eine Urſache iſt das, was einer Veränderung allemal vorhergehet, und worauf die Veränderung jederzeit nothwendiger Weiſe folgt. In dieſem Begriffe ſind drei weſentliche Merkmale. 1. Daſs das, was man Urſache nennt, der Veränderung vorhergehet; 2. daſs es jederzeit vorhergehet; und 3. daſs die Veränderung nothwendiger Weiſe darauf folgt. Die beiden Merkmale der Apriorität einer Erkenntniſs gehören alſo weſentlich zum Begriff Urſache, und daher kann dieſer Begriff nicht empiriſch, oder aus der Erfahrung entſprungen, ſondern muſs *a priori* ſeyn. Humes Zweifel dagegen, und die Widerlegung derſelben ſ. im Artikel: Urſache.

c) In dem Satze, zu welchem das Prädicat Urſache gehört, war aber auch ein empiriſcher Begriff, nehmlich das Subject Veränderung. Veränderung iſt eine Art zu exiſtiren, welche auf eine andere Art zu exiſtiren eben deſſelben Gegenſtandes folgt, oder der Uebergang eines Dinges aus einem Zuſtande in den andern (C. 213.). Dieſer Uebergang iſt aber zufällig, und wird erſt durch ſeine Urſache nothwendig, ſo wie auch die Art zu exiſtiren, oder der Zuſtand eines Dinges, deſſen Gegentheil, wenn nur ſeine Urſache nicht vorhergegangen wäre, gar wohl möglich iſt. Die Veränderung eines Dinges muſs ich erſt wahrnehmen, und das erfordert Erfahrung, aber die Urſache kann ich nicht wahrnehmen, ſondern die

Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche in diesem Begriffe enthalten sind, nöthigen mich, eine dem Zustande vorhergehende Erscheinung zu untersuchen, ob sie sich auch durch Gründe unter den Begriff der Ursache subsumiren lasse, d. h. ob ich sie aus Gründen für die Ursache anerkennen kann. In dem Begriff der Veränderung hingegen liegt kein Merkmal, das ich nicht wahrnehmen könnte, und das mir übrig bliebe, wenn ich alle Wahrnehmung wegdenke. S. Veränderung.

d) Der Satz: eine jede Veränderung hat ihre Ursache ist daher *a priori*, ja ein reines Urtheil *a priori*, und dennoch das Erkenntniss nicht rein (C. 3 u. 5). So widersprechend das scheint, so richtig ist es dennoch. Denn ein Satz ist ein categorisches Urtheil (d. i. ein solches, das seine Behauptung ohne alle Bedingung aussagt), als Satz und Urtheil ist nun obiger Satz nicht nur *a priori*, sondern auch rein, denn in der Copula, was eigentlich das Urtheil zum Urtheil macht, oder in der für jeden Verstand gültigen Verbindung, die das Urtheil ausdrückt, ist nichts empirisches; aber als Erkenntniss überhaupt ist der Satz nicht rein, weil Veränderung ein empirischer Begriff ist (18).

21. Man kann sogar beweisen, dass es Erkenntnisse *a priori* geben müsse, und dass es nicht möglich sei, dass es keine gebe, welches, wenn es geleistet wird, alle Beispiele zum Belage überflüssig macht, mehr ist, als Hume (in 10, a) gefordert hat, und zugleich selbst ein Beispiel einer Erkenntniss *a priori* ist. Es muss in aller Erkenntniss etwas *a priori* seyn. Denn

a) wenn wir erkennen, so sind wir uns bewusst, dass dasjenige, was wir uns vorstellen, nicht ein blosses Hirngespinst ist, sondern einen wirklichen Gegenstand hat, den wir uns dadurch vorstellen. Sollen aber unsere Vorstellungen den Gegenstand wirklich vorstellen, so müssen sie mit ihm übereinstimmen, so muss der Inhalt unsrer Gedanken ganz an dem Gegenstande zu finden seyn, wie etwa der Inhalt der Beschreibung einer Stadt an und in dieser Stadt selbst. Stimmen auf diese Weise unsere Vorstellungen mit dem Gegenstande, den sie

vorstellen sollen, überein, so ist unsere Erkenntniss vom Gegenstande wahr. Dieser Wahrheit unsrer Erkenntniss müssen wir uns aber auch bewusst seyn, denn sonst können wir nicht wissen, dass wir Erkenntniss und keine Träume und Spiele der Phantasie haben. Wir müssen uns aber der Wahrheit unsrer Erkenntniss aus Gründen bewusst seyn, die nicht etwa nur bloss uns überzeugen, denn sonst könnte unsere vermeintliche Ueberzeugung auch eine blosse Ueberredung seyn, die aus der besondern Beschaffenheit unsers individuellen Erkenntnissvermögens entspränge. Folglich müssen unsere Gründe für die Wahrheit unserer Erkenntniss für Jedermann gelten oder Jedermann überzeugen, das heisst, unsere Erkenntniss muss gewiss seyn. Dass unsere Erkenntniss gewiss sei, oder unsere Gründe für die Wahrheit derselben für Jedermann gelten, können wir nur daraus wissen, dass sie mit Nothwendigkeit verknüpft sind, und das Gegentheil also unmöglich ist, welches dann Jedermann einsehen muss, wenn er nur Vernunft hat. Folglich ist in jeder Erkenntniss etwas mit Nothwendigkeit verknüpft, das heisst, etwas *a priori*, und es ist in jeder Erkenntniss nur so viel Gewissheit, als sie *a priori* ist.

b) Eben darum muss in jedem Urtheil die Verbindung zwischen Subject und Prädicat Nothwendigkeit haben. Denn obwohl ein Erfahrungsurtheil auf einer Wahrnehmung beruhet, z. B. dass die Sonne den Stein erwärmt, und die Wahrnehmung also etwas zufälliges, den Sonnenschein und das Warmwerden des Steins betraf; so ist doch der Begriff des Erwärmens der, dass die Sonne die Ursache ist, dass der Stein warm wird. Das kann ich aber nicht erfahren, weil das so viel heisst, der Stein muss nothwendig und allemal warm werden, wenn ihn die Sonne unter den gehörigen Umständen bescheint. Und diese Nothwendigkeit ist es, welche allein macht, dass jenes Urtheil gewiss ist. Eben dadurch wird nun aber die Wahrnehmung, welche als Wahrnehmung bloss für mich Gültigkeit hatte, so, dass ich sagen konnte, ich habe es wahrgenommen, Erfahrung, oder eine Wahrnehmung, von der ich gewiss bin, dass sie Jedermann muss gelten lassen (Prolegom. S. 89. *).

22. Es giebt aber sogar gewisse Erkenntnisse, die in gar keiner Erfahrung anzutreffen sind (M. I. 8. C. 6.), die also stets unvermischt und rein von aller empirischen Erkenntniſs in unserm Verstande gefunden werden. Diese Erkenntnisse, da sie keinen Gegenstand in der Erfahrung haben, den wir durch sie erkennen, sollten uns auf die Gedanken bringen, daſs wir mehr erkennen können, als bloſse Erfahrungen, daſs wir uns mit unserm Verstande in eine Region wagen, und etwas in derselben erkennen können, bis zu der wir mit unsern Sinnen nicht reichen können. Und in diesem Wahn haben auch viele Menschen, durch diese Erkenntnisse verleitet, gestanden.

23. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sind nirgends mit unsern Sinnen zu finden. Sie sind nicht sinnliche Gegenstände, und dennoch ist ein Begriff von ihnen in den Menschen, von dem wir fragen müssen, wie dieser Begriff in dem Menschen entsteht, ob er auch wirklich einen Gegenstand hat, und ob auch, in diesem Falle, der Begriff mit dem Gegenstande übereinstimme. Diese Erkenntnisse, bei denen uns die Erfahrung gänzlich verläſst, sind uns sogar wichtiger, als alle übrigen Erkenntnisse, weil sie mit unserer Moralität und mit unserm Interesse sehr genau verbunden sind. S. Gott. Freiheit. Unsterblichkeit. (M. I. 9. C. 7.)

24. Man kann die verschiedenen Arten der Erkenntnisse *a priori* (im weitern Sinne des Worts) so classificiren. Es giebt

1. unmittelbare Erkenntnisse *a priori*.

Das sind die Anschauungen *a priori*, oder dasjenige, was in den unmittelbaren Vorstellungen des Objects (Anschauungen) nothwendig und allgemein ist, und daher aus der Anschauungsfähigkeit entspringen muſs. Ihrer sind zwei:

a) was in allen unmittelbaren Vorstellungen des Objects überhaupt nothwendig ist — die Zeit;

b) was in allen äuſsern unmittelbaren Vorstellungen des Objects nothwendig ist — der Raum.

2. mittelbare Erkenntnisse *a priori*, und zwar

a) Begriffe *a priori*, oder das, was von allen Objecten nothwendig muſs gedacht werden, z. B. daſs es

Substanz sei oder Accidens, dafs es eine Urfach habe und Wirkungen hervorbringe u. f. w.

b) Urtheile, und zwar

α) analytifche, oder folche, wo das Prädicat durch blofse Entwickelung des Subjects gefunden werden mufs, und alfo mit dem Subject nothwendig verbunden ift, z. B. ein Körper kann mit einem andern nicht an demfelben Ort feyn; oder

β) fynthetifche, d. i. folche, wo das Prädicat durch ein Drittes mit dem Subject verbunden ift, welches feinen Grund in dem Erkenntnifsvermögen des erkennenden Subjects hat, und daher diefe Verbindung nothwendig macht, z. B. alles, was gefchieht, mufs eine Urfache haben.

c) Ideen, oder das, wodurch die Vernunft fich die Vollftändigkeit aller Erfahrungsreihen vorftellt, und welches in keiner Erfahrung, die ftets unvollftändig ift und wieder auf eine andere hinweifet, vorkömmt, z. B. Gott, d. i. die Idee von der letzten Urfache der ganzen Reihe aller Urfachen und Wirkungen; Freiheit, d. i. die Idee von dem Erften der ganzen Reihe alles Gegründeten, und daher Nothwendigen; Unfterblichkeit, die Idee von einem Zuftande, der das Fortfchreiten zur Erreichung des höchften Guts möglich macht; das höchfte Gut oder die Seligkeit ift eine Idee von der gerechten Verbindung der Glückfeligkeit mit der Heiligkeit zu Einem Object, als der Gränze einer unendlichen Annäherung moralifcher und endlicher Wefen. S. Freiheit. Unfterblichkeit. Seligkeit.

25. Die Wiffenfchaft, die fich mit allen diefen Erkenntniffen *a priori* befchäftigt, heifst die Metaphyfik. In diefer kann man entweder gewiffe Sätze *a priori* zum Grunde legen, ohne zu prüfen, wie der Verftand zur Erkenntnifs derfelben gelangt, und was man dadurch erkennen kann, dann ift die Metaphyfik dogmatifch; oder man ftellt diefe Prüfung vorher an, ehe man diefe Sätze gebraucht, dann ift die Metaphyfik critifch. Die Prüfung des Erkenntnifsvermögens felbft, um den Urfprung, den Umfang und die Gränzen folcher Begriffe und Sätze zu erforfchen, heifst die Critik der Erkenntnifsver-

mögen. Derjenige Theil der Metaphyſik, welcher das Syſtem aller Erkenntniſſe *a priori* critiſch erforſcht, abhandelt, heiſst die Transcendentalphiloſophie; der Theil aber, welcher ſie auf einen einzelnen empiriſchen Begriff, z. B. den der Natur, eines Weſens mit Naturtrieben u. ſ. w. anwendet, Metaphyſik dieſer beſondern Begriffe.

Kant Crit. der reinen Ver. S. 2 — 6. 60.
Deſſ. Ueb. eine Entd. S. 68. ff
Schultz Prüf. der Kant. Crit. S. 1. ff.
Lamberts Organ. 1 Th. S. 348. 412 — 416.
Baumgartens Metaphyſ. §. 22.

Aberglaube.

Superſtition, δεισιδαιμονια, *ſuperſtitio*, *ſuperſtition*. Das Vorurtheil, ſich die Natur ſo vorzuſtellen, als ſei ſie den Regeln nicht unterworfen, die der Verſtand ihr als ſein eigenes, weſentliches Geſetz zum Grunde legt (U. §. 40. 158). Wer dieſe Erklärung des Aberglaubens verſtehen, und die Richtigkeit derſelben einſehen will, der muſs von der ganzen Theorie der Erkenntniſs, nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie, richtige Begriffe haben. Ich will daher dieſe Theorie hier deutlich vorzutragen ſuchen.

I. Es iſt nehmlich in obiger Erklärung dreierlei zu erörtern:

1. Was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, das der Verſtand hat;

2. Was für Regeln der Verſtand durch dieſes Geſetz (in 1.) der Natur zum Grunde legt;

3. Wie man ſich die Natur ſo vorſtellen könne, als ſei ſie dieſen Regeln (in 2.) nicht unterworfen, und daſs dieſes ein Vorurtheil ſei.

1. Um demnach deutlich einzuſehn, was das für ein eigenes, weſentliches Geſetz iſt, was der Verſtand hat, müſſen wir uns zuvörderſt einen deutlichen Begriff vom Verſtande und ſeinem Geſchäft machen.

a) Der Verſtand iſt, nach Kant, das Vermögen, nicht bloſs deutlicher Erkenntniſſe, ſondern der Erkennt-

niffe überhaupt; weil eine critifche Unterfuchung der Erkenntnifsvermögen zeigt, dafs die Sinne nicht etwa blofs undeutlich, fondern gar nicht erkennen, vielmehr nur die Werkzeuge find, vermittelft welcher uns der Stoff zur Erkenntnifs geliefert wird. Nach der critifchen Philofophie find nehmlich alle die Gegenftände, die uns in die Sinne fallen, die wir fühlen, fchmecken, fehen, hören und riechen, uns felbft, in fo fern wir uns durch die Sinne wahrnehmen, nicht ausgefchloffen, nicht Dinge, die, wenn es keine Menfchen gäbe, welche fie wahrnähmen, dennoch fo vorhanden wären, als wir fie wahrnehmen. Sondern fie find felbft Vorftellungen, die eben fo wohl aus dem Erkenntnifsvermögen des Menfchen entfpringen, als feine Gedanken, nur mit dem Unterfchiede, dafs dasjenige, was wir durch die Sinne wahrnehmen, nicht willkührlich durch unfer Erkenntnifsvermögen hervorgebracht werden kann, fondern dafs in ihnen etwas ift, das unferm Erkenntnifsvermögen anders woher gegeben wird, indem wir nicht machen können, dafs z. B. ein Garten, den wir fehen, aus unfern Augen eben fo verfchwinde, als ein Gedanke aus unferm Innern; oder dafs z. B. ein Elephant auch wirklich vor unfern Augen da ftehe, wenn wir an ihn denken. Wir haben daher eine Fähigkeit, irgend wodurch, folche Eindrücke zu bekommen, durch die es möglich wird, dafs wir folche unwillkührliche Vorftellungen, z. B. den Garten, den wir fehen, die Töne, die wir hören, bekommen. Diefe Fähigkeit, folche Eindrücke zu erhalten, heifst die Sinnlichkeit. Allein diefe Eindrücke bekommen wir nicht mit einemmale, fondern nach und nach, und ob es uns gleich vorkömmt, als fähen wir z. B. gleich den ganzen Garten auf einmal, fo rührt das doch nur von der Schnelligkeit her, mit der die Eindrücke auf einander folgen, und von der eben fo grofsen Schnelligkeit, mit der fie verbunden werden, fo wie ein Lichtpunkt z. B. an dem Feuerrade eines Feuerwerks auch, feiner Schnelligkeit wegen, ein feuriger Kreis zu feyn fcheint. Wir können nehmlich in jedem Augenblick nur einen einfachen Eindruck erhalten, der dem einfachen Eindruck des folgenden Augenblicks

weicht, aber doch mit ihm und dem auch ihm folgenden Eindruck des dritten Augenblicks und den Eindrücken mehrerer folgenden verbunden werden und so Ein Ganzes vorstellen kann. Kant nennt diese Eindrücke auf unsre Sinnlichkeit, wenn er sie so unverbunden, wie sie durch die Sinne in uns kommen, vorstellen will, das gegebene Mannichfaltige. Dieses verbindet der Verstand nun, und bildet oder verarbeitet es zu einem Ganzen sinnlicher Vorstellungen, so dass nun z. B. ein Garten u. s. w. vor unsern Augen liegt. Die weitere Entwickelung s. in dem Artikel Anschauung.

b) Das Geschäft des Verstandes nun bestehet eigentlich im Erkennen, oder Erkenntnisse hervorzubringen. Zu einer jeden Erkenntnis gehört aber

α) ein Object, oder ein Gegenstand, der erkannt werden, oder von dem der Verstand ein Erkenntnis hervorbringen soll;

β) Vorstellungen, die irgend woher, vermittelst der Sinnlichkeit, dem Verstande gegeben werden, und durch die das Object erkannt werden soll (C. 137.).

c) Die Erkenntnis bestehet nehmlich

α) in der Beziehung gewisser Vorstellungen (b, β) auf ein Object (b, α), d. i. darin, dass der Verstand sich denkt, jene Vorstellungen (b, β) stellen ein gewisses Object vor, und sind nicht etwa ein blosses Gedankenspiel ohne Sinn und Bedeutung;

β) darin, dass auch diese Beziehung, der Vorstellungen auf ein Object, bestimmt ist, d. h. dass ihr gewisse Prädicate beigelegt werden, vermittelst welcher diese Beziehung so und nicht anders ist. So wird z. B. eine Vorstellung von einem gewissen Object so gedacht, dass sie nur von diesem Einen, oder von allen derselben Art gilt; dass sie entweder dem Begriff des Objects beigelegt, oder von demselben verneint wird. Dies sind Bestimmungen der Beziehung einer Vorstellung auf ihr Object.

d) Dieser jetzt erörterte Begriff der Erkenntnis wird daher noch deutlicher, wenn wir das durch die Erkenntnis entstandene Product, oder das Erkenntnis, als ein Urtheil betrachten, in welchem der Begriff des zu erkennenden Objects (b, α) das Subject, und jede Vor-

ſtellung (b, β), durch die etwas vom Object vorgeſtellt werden ſoll, ein Prädicat iſt. Die Erkenntniſs beſtehet nun in der (durch die Beſchaffenheit des Urtheils, ob es allgemeines oder beſonderes, ein bejahendes oder verneinendes u. ſ. w. iſt) beſtimmten Verbindung beider, des Subjects und Prädicats, d. i. des Begriffs des Objects und der Vorſtellungen (in b, β) zu einem Urtheil. Der Begriff des Objects (im Subject) iſt nehmlich derjenige Begriff, in welchem ich mir dasjenige Mannichfaltige vereinigt denke, welches durch die Eindrücke der Sinnlichkeit einzeln gegeben, aber durch den Verſtand zu einer ſolchen Vorſtellung verbunden worden, die das Object unmittelbar vorſtellt, und daher Anſchauung heiſst. So habe ich jetzt, da ich einen Garten vor mir ſehe, die unmittelbare Vorſtellung eines Objects, ſo, daſs zwiſchen dem Gegenſtande, den mein Verſtand, ſeiner Natur gemäſs, der Anſchauung ſetzen oder unterlegen muſs, und der Anſchauung ſelbſt keine Vorſtellung weiter in der Mitte liegt. Wenn ich daher den Garten ſehe, oder wenn ich eine Muſik höre, ſo habe ich die Anſchauung eines Objects; wenn ich mir aber den Garten, die Muſik denke, ohne daſs ich mir die Merkmale derſelben entwickele, ſo habe ich den Begriff eines Objects, oder eines Etwas, deſſen Mannichfaltiges in einer Anſchauung vereinigt, unmittelbar vorgeſtellt oder wahrgenommen, und in einem Begriff vereinigt, mittelbar vorgeſtellt oder gedacht wird. Der Begriff des Objects iſt nun das Subject möglicher Urtheile. So iſt mir z. B. jetzt vermittelſt meiner Sinnlichkeit, welche Eindrücke erhält, und insbeſondere des Gefühls und Geſichts, ein Mannichfaltiges gegeben, das von dem Verſtande zu einer Anſchauung vereinigt, von mir erkannt, oder auf ein Object bezogen wird, das ich Schreibtiſch nenne. Der Verſtand vereinigt nehmlich, um dieſe Erkenntniſs hervorzubringen, jenes in der Anſchauung befindliche Mannichfaltige in einen Begriff, von dem Prädicate möglich ſind, der aber, weil noch keine Prädicate von ihm angegeben ſind, weiter nichts iſt, als der noch gänzlich unbeſtimmte Begriff eines gewiſſen Objects. Nun fange ich an, dieſen Begriff zu beſtimmen. Zuerſt denke ich die in ihm,

vermittelst der Anschauung, gegebenen Vorstellungen eines Tischblatts, der Füsse, der Farbe (welches noch kein Erkennen, sondern ein blosses Denken ist); aber zweitens stelle ich mir diese Vorstellungen als durch die Anschauung gegeben, und daher in dem Begriff des Objects, Schreibtisch, nothwendig enthaltene Prädicate vor, d. h. mein Verstand bringt diese Vorstellungen in eine Beziehung mit dem Object, Schreibtisch; endlich drittens wird auch noch diese Beziehung bestimmt, oder so gedacht, dass ich die Prädicate nur Einem Schreibtisch, nehmlich dem meinigen, nicht allen möglichen, oder auch nur einigen beilege; dass ich sie nicht von ihm verneine, sondern bejahe, und zwar ohne alle Bedingung und endlich so, dass ich nicht behaupte, der Schreibtisch könne die ihm durch jene Prädicate beigelegten Beschaffenheiten haben, sondern vielmehr, er habe sie wirklich. So ist nun diese Beziehung der Vorstellungen in den Prädicaten, auf den Begriff des Objects im Subject, nach der verschiedenen Beschaffenheit, die ein Urtheil haben kann, völlig bestimmt.

e) Wir sehen hieraus, dass zu einer jeden Erkenntniss eine dreifache Vereinigung oder Verbindung (Synthesis) von Vorstellungen erfordert wird:

α) Die Vereinigung des, vermittelst der Sinnlichkeit, gegebenen Mannichfaltigen sinnlicher Eindrücke zu einer unmittelbaren Vorstellung des Objects, welche Anschauung heisst.

β) Die Vereinigung des in der Anschauung befindlichen Mannichfaltigen zu einer mittelbaren (durch diejenige Mittelvorstellung, welche Anschauung heisst, auf das Object gehenden) Vorstellung des Objects, die zum Subject eines möglichen Urtheils diene, welche der (noch unbestimmte) Begriff des Objects heisst.

γ) Die Vereinigung der durch die Anschauung gegebenen Vorstellungen mit dem Begriff des Objects, so dass sie nun in einer bestimmten Beziehung mit demselben gedacht werden, so dass derselbe wieder, unter gewissen Bestimmungen, dadurch bestimmt wird, worin nun eigentlich die Erkenntniss besteht.

f) Eine jede Vereinigung (Syntheſis) von Vorſtellungen beſteht nun darin, daſs, da ich mir jeder Vorſtellung einzeln bewuſst werde, ich eine jede folgende, deren ich mir bewuſst werde, zu einem Bewuſstſeyn aller derer, deren ich mir vorher bewuſst wurde, hinzuthue, und ſie ſo alle in einem Einzigen Bewuſstſeyn zuſammen faſſe.

g) Folglich iſt Erkenntniſs nur möglich durch dieſe Einheit des Bewuſstſeyns. Soll alſo ein Verſtand, d. i. ein Vermögen der Erkenntniſſe möglich ſeyn, ſo muſs es auch möglich ſeyn, uns der Vorſtellungen — deren wir uns als einzelner bewuſst waren (ſo daſs unſer Bewuſstſeyn ſo vielfach war, als wir Vorſtellungen hatten) — als einer einzigen, die ſie alle befaſst, bewuſst zu werden, oder Einheit des Bewuſstſeyns hervorzubringen.

h) Dasjenige nun, ohne welches ein Ding an und für ſich (innerlich, ohne auf ſeine Verhältniſſe zu andern Dingen z. B. zu ſeiner Urſache zu ſehen) unmöglich iſt, heiſst ſein Weſen. Folglich iſt es das Weſen des Verſtandes, daſs er das Vermögen iſt, Einheit des Bewuſstſeyns (der Vorſtellungen) hervorzubringen.

i) Und nun, hoffe ich, wird man deutlich einſehen, was der Verſtand für ein eigenes, weſentliches Geſetz hat, nehmlich dieſes: daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter obigen drei Vereinigungen oder Syntheſen (in e) und folglich unter der, alle Vorſtellungen vereinigenden, Einheit des Bewuſstſeyns ſtehen müſſe, ohne welche nicht einmal die Vorſtellung (es ſei nun Anſchauung oder Begriff) eines Objects möglich iſt (d).

2. Hieraus folgen nun ferner die Regeln, die der Verſtand durch ſein in (1) erklärtes eigenes, weſentliches Geſetz der Natur zum Grunde legt. Wir müſſen uns zu dem Ende nur erſt eine richtige Vorſtellung von dem machen, was hier Natur heiſst.

a) Es iſt hier nehmlich unter Natur der Inbegriff aller der Objecte zu verſtehen, die uns irgend durch Anſchauungen unmittelbar vorgeſtellt, und folglich durch den Verſtand erkannt werden. Man nennt in der critiſchen Philoſophie das Object einer Anſchauung, in ſo fern

es noch nicht bestimmt ist (1, c, α), eine Erscheinung, um damit anzudeuten, daſs es nicht an und für sich, sondern nur in der Reihe der Vorstellungen des anschauenden Subjects, obwohl unabhängig von seiner Willkühr, d. i. durch Eindrücke auf seine Sinnlichkeit, vorhanden ist. Folglich ist die Natur der Inbegriff aller Erscheinungen, oder aller sinnlichen Objecte, womit folglich alle nicht sinnlichen Objecte, alles was an und für sich existiren mag, daher nicht erscheinen, folglich nicht sinnlich angeschauet und also nicht erkannt werden kann, gänzlich ausgeschlossen wird.

b) Das in einer sinnlichen Anschauung gegebene Mannichfaltige gehört nun nothwendig unter die alles vereinigende Einheit des Bewuſstseyns (C. 143), weil durch diese allein die Einheit der Anschauung möglich ist, ohne welche das gegebene Mannichfaltige immer unverbunden vor unserm Bewuſstseyn vorübergleiten, und nie zu einer unmittelbaren Vorstellung oder Anschauung eines Objects tauglich werden würde (1. i).

c) Derjenige Actus des Verstandes aber, oder diejenige Handlung desselben, durch welche die Vereinigung des gegebenen Mannichfaltigen in den Vorstellungen (sie mögen nun Anschauungen oder Begriffe seyn) in Ein Bewuſstseyn geschieht, ist keine andere als die, wodurch die Vereinigung des Prädicats mit dem Subject zu einem Urtheil bestimmt wird (1, d), welche Handlung Kant die logische Function der Urtheile nennt. Dieser Functionen der Urtheile giebt es aber mehrere (eigentlich zwölfe), so viel nehmlich, als die Beziehung des Prädicats aufs Subject verschieden bestimmt werden kann (1, d).

d) Also muſs alles Mannichfaltige, sofern es in einer Anschauung gegeben ist, in Ansehung dieser logischen Functionen der Urtheile bestimmt, und dadurch in Ein Bewuſstseyn verbunden werden.

e) Jede dieser logischen Functionen muſs aber einen Begriff enthalten, welcher die Beziehung des Prädicats auf das Subject bestimmt, z. B. von welchem Umfange die Bestimmung des Subjects durch das Prädicat sey, ob es von einem einzigen, vielen, oder allen gelte; oder von welcher Beschaffenheit die Bestimmung sei,

ob ſie etwas in dem Begriff des Subjects ſetze, bejahe, oder davon ausſchlieſse, verneine u. ſ. w. Dieſe Begriffe aber ſind nothwendig und allgemein, und daher *a priori*, ſie ſind Begriffe, die ſtets bei dem Geſchäft des Erkennens aus dem Verſtande entſpringen, oder durch die vielmehr alle Erkenntniſs möglich wird, indem ſie die gehörige Nothwendigkeit und folglich Gewiſsheit hinein bringen und ſo alle Verſtandesverbindungen möglich machen.

f) Auf dieſen Begriffen heruhet alſo die Möglichkeit des Verſtandes, ſie gehören zu dem Weſen deſſelben, und heiſsen daher reine Verſtandes-Begriffe oder Categorien. S. Aggregat. Categorien.

g) Alſo ſteht auch das Mannichfaltige in einer gegebenen Anſchauung nothwendig unter Categorien.

h) Dieſe Categorien ſind nun eigentlich die Regeln, welche der Verſtand der Natur, durch ſein eigenes, weſentliches Geſetz, alles gegebene Mannichfaltige in Ein Bewuſstſeyn zu verbinden, zum Grunde legt. Denn da alles gegebene Mannichfaltige unter dieſen Categorien ſtehet, ſo läſst ſich auch für jede einzelne Categorie die Regel angeben, welche eben das für dieſe einzelne Categorie ausſagt, daſs nehmlich das gegebene Mannichfaltige unter ihr ſtehe. So iſt z. B. der Begriff der Gröſse eine ſolche Categorie; folglich legt der Verſtand der Natur die Regel zum Grunde, d. i. er läſst es gar nicht zu, daſs für uns eine andere (ſinnliche) Natur, als nach dieſer Regel, möglich ſey, daſs alle Erſcheinungen oder Objecte in der Natur, in der Anſchauung, eine Gröſse haben müſſen, und da die Sinnlichkeit, vermittelſt welcher das Mannichfaltige in der Anſchauung gegeben wird, zwei Formen, Raum und Zeit, hat, in denen alle Erſcheinungen angeſchauet werden müſſen, ſo müſſen auch alle Naturdinge, da Raum und Zeit ausgedehnte Gröſsen ſind, ſelbſt ausgedehnte Gröſsen ſeyn.

i) Die Möglichkeit der Natur ſelbſt beruhet alſo auf dieſen Regeln, und eben hierin liegt auch die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derſelben für die ganze Natur. S. das Weitere unter dem Artikel Verſtand.

3) Dennoch ſtellen ſich Manche die Natur ſo vor, als ſei ſie dieſen Regeln nicht unterworfen, und das iſt ein Vorurtheil.

Da die Natur jenen Regeln wirklich unterworfen iſt, und alſo nicht anders vorhanden ſeyn kann, und dennoch, wie wir geſehen haben, nichts anders als ein Inbegriff gegebener und durch die Geſetze des Verſtandes verbundener Vorſtellungen iſt, wie kann man ſich denn die Natur anders vorſtellen, als ſie wirklich iſt? Das geſchieht durch ein Vermögen, welches wir haben, einen Gegenſtand, auch ohne deſſen Gegenwart, in der Anſchauung darzuſtellen, welches die Einbildungskraft heiſst. Dieſe Einbildungskraft iſt zu jeder Erkenntniſs durchaus nothwendig, denn ſie muſs eben bei jedem neuen Eindruck auf die Sinnlichkeit den vorhergehenden nicht mehr gegenwärtigen und die mit ihm ſchon verbundene Reihe aller vorhergehenden Eindrücke wieder in der Anſchauung darſtellen, damit der neue Eindruck zu ihnen hinzugethan und ſo eine Anſchauung erzeugt werden kann. Allein dieſe Einbildungskraft verbindet auch nach empiriſchen Geſetzen der Aſſociation, ſie ſetzt nehmlich zuſammen, ſo wie das Gedächtniſs, ein Zweig der Einbildungskraft, Stoff dazu liefert, und ſtellt es bildlich dar, geſetzt, daſs es auch nie vermittelſt der Sinne in uns gekommen wäre. Wenn nun der Verſtand dieſe Zuſammenſetzung nicht gehörig nach den Verſtandesgeſetzen verbindet, ſondern die Einbildungskraft vielmehr Einfluſs auf den Actus des Verſtandes hat, ſo entſtehet der Irrthum, daſs wir etwas für Natur halten, was doch nur durch die Einbildungskraft erdichtet oder geträumt iſt. Denn wird die Einbildungskraft nicht durch die Verſtandesgeſetze gezügelt, ſo entſtehen auch wachend ſolche Producte, als unſere Träume ſind, wenn wir ſchlafen, die wir aber, eben weil wir wachen, und uns dadurch das Kennzeichen des Schlafs abgehet, deſto eher für etwas Wirkliches halten können. So ſetzt z. B. die Einbildungskraft aus Gliedern von verſchiedenen Thieren einen Leib zuſammen, und giebt ihm einen Pferdehals und einen Menſchenkopf, überzieht alles mit Federn von verſchiedenen Vögeln, und ſetzt ihm einen Fiſchſchwanz an (*Ho-*

rat. ars poet. v. 1. *sq.*); sie kümmert sich aber nicht um die Möglichkeit und Wirklichkeit dieses Phantoms, denn sie urtheilt nicht. Wenn der Verstand nun solche Dichtungen der Phantasie wie gegebene Eindrücke der Sinnlichkeit behandelt, und sie für möglich oder gar wirklich erklärt, so hat er einen Hang, sich andere Gesetze als seine eigenen aufdringen zu lassen, nehmlich hier die empirischen Associationsgesetze der Einbildungskraft, nach welchen sie verbindet, wie es dem Gedächtniss einfällt, statt der Verstandesgesetze, nach welchen allein etwas möglich und wirklich seyn kann; ein solcher Hang aber heisst ein Vorurtheil. Der Verstand stehet dann gleichsam unter der Vormundschaft der Phantasie, welche statt seiner verbindet, und er verhält sich gegen sie nicht thätig und selbsthandelnd, wie ein Vermögen, das Spontaneität (Selbstthätigkeit) hat, sondern leidend (passiv).

Beispiel. So ist das Vorurtheil, dass Cometen unmittelbare Wirkungen der erzürnten Gottheit sind, und allgemeine Landplagen verkündigen, eine von der Phantasie hervorgebrachte Verbindung, welche voraussetzen würde, dass etwas in der Natur (nehmlich Cometen, die wir am Himmel sehen, und also Naturdinge sind), nicht den Naturgesetzen unterworfen sei, sondern unmittelbar von der Gottheit hervorgebracht oder gelenkt werde. Hier verbindet also die Phantasie den Vernunftbegriff der Gottheit, dem nie ein sinnlicher Eindruck correspondirt, mit dem Cometen, den wir sehen. Nach den Naturgesezzen nehmlich muss eine jede Veränderung ihre Naturursache haben, durch die sie entstehet. Gott aber ist die Grundursache aller Ursachen, das ist nicht die unmittelbare Ursache der einzelnen Naturbegebenheiten, denn die unmittelbare Ursache einer Wirkung in der Natur muss zur Natur gehören, und in der Natur zu finden seyn, und können wir sie auch nicht in der Natur wirklich finden, so müssen wir sie unsern Verstandesgesetzen nach, zu welchen auch das, eine jede Veränderung muss ihre Ursache haben, gehört, dennoch aus der Wirkung als vorhanden schliessen. Der Satz aber, Gott ist die Ursache des Cometen, heisst so viel, als dass der Comet jetzt da ist, hat keine Ursache

in der Natur, folglich wäre hier die Natur der Regel (Von der Nothwendigkeit einer Naturursache für jede Wirkung in der Natur) nicht unterworfen, welche der Verstand ihr durch sein wesentliches Gesetz (hier den Cometen mit den Veränderungen, die vorher gehen und darauf folgen, in Ein Bewufstseyn zu verbinden) zum Grunde legt, und das ist Aberglaube. Dennoch ist Gott die Ursache des Cometen, aber so, wie er die Ursache der Welt ist, nehmlich, dafs wir uns die Eindrücke unsrer Sinnlichkeit und selbst das Vermögen, sie durch Verstandesgesetze in Ein Bewufstseyn zu verbinden (und so Erfahrung hervorzubringen, deren Inbegriff eben Natur heifst) als in ihm gegründet vorstellen müssen. S. Gott. Schöpfer. Vorsehung.

II. Kant giebt (Berlin. Monatsschr. Oct. 1786. 327.) noch eine andere Erklärung des Aberglaubens, nehmlich, er sei die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta. Alle Erkenntnifs ist nehmlich entweder die *a priori*, oder die *a posteriori*. Die erste ist unumstöfslich, denn ihr Character ist, dafs sie nothwendig und allgemein ist, und ihr Gegentheil ist also nie und in keinem Falle möglich. Die Erkenntnifs *a posteriori* ist die aus Erfahrung, die also zufällig, und deren Gegentheil also so wohl möglich ist, als sie selbst. Alle Erfahrung betrifft aber Veränderungen, oder das, was geschieht, folglich ein Factum oder eine Thatsache. Nun beruhet aber die Sicherheit und Gewifsheit aller Erfahrungen, folglich aller Erkenntnifs aus Erfahrung eben auf den Naturgesetzen, oder den Regeln, welche der Verstand der Natur durch sein eigenes, wesentliches Gesetz zum Grunde legt (s. *a priori* 21.). Wer also das Vorurtheil hat, dafs die Natur jenen Regeln nicht unterworfen sey, dem bleibt nichts übrig als Facta, als Thatsachen, und der unterwirft also seine Vernunft diesen gänzlich, ohne eine Gewährsleistung für die Sicherheit derselben zu haben, welche allein in den unumstöfslichen Gesetzen zu finden ist, nach welchen jedes Factum erfolgen mufs, und welchen sich nichts in der Natur entziehen kann, weil es sonst ewig aufser unserm Empfinden und Erkennen bleiben,

die zu unſerm Bewuſstſeyn gelangen, und folglich kein Theil der Natur ſeyn würde.

III. Der Aberglaube ſoll aber entweder die Stelle des Wiſſens oder des moraliſchen Handelns vertreten, und in ſo fern kann man ihn in den theoretiſchen und practiſchen eintheilen. Das Wort theoretiſch bedeutet nehmlich, in der critiſchen Philoſophie, nicht bloſs, was zur Erkenntniſs eines Gegenſtandes, und practiſch, was zur Anwendung dieſer Erkenntniſs gehört; ſondern theoretiſch iſt, was nach Naturgeſetzen erkannt und angewendet oder ausgeübt wird, und practiſch, was nach dem Sittengeſetz erkannt und ausgeübt wird. Der theoretiſche Aberglaube iſt alſo der, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach Naturgeſetzen, und der practiſche, welcher ſich die Stelle der Erkenntniſs und Handlungen nach dem Sittengeſetz anmaſst. Die Zahnſchmerzen durch Vernageln vertreiben wollen, heiſst daher einen theoretiſchen Aberglauben haben; aber das Vorurtheil, am Abend Gott wieder abbeten zu können, was man den Tag über ſündliches gethan hat, iſt ein practiſcher Aberglaube.

IV. Da die Erkenntniſs aller unſerer Pflichten als göttlicher Gebote Religion heiſst, ſo kann der practiſche Aberglaube auch der religiöſe genannt werden, und in dieſer Rückſicht erklärt ihn Kant ſo: er iſt der Wahn, durch religiöſe Handlungen des Cultus etwas in Anſehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten (R. IV. St. §. 2. 267). Der Wahn iſt nehmlich diejenige Täuſchung, wenn man ſich einbildet, die bloſse Vorſtellung einer Sache ſei gleichgeltend mit der Sache ſelbſt, ſo iſt z. B. der Beſitz eines Mittels zu irgend einem Zweck, der Beſitz deſſelben bloſs in der Vorſtellung. Da nun religiöſe Handlungen des Cultus, (der äuſseren Gottesverehrung) z. B. Beten, Singen u. ſ. w. in der Befolgung ſolcher für göttlich gehaltenen Verordnungen (Statuten) einer Kirche beſtehen, welche zu Gottes Abſichten als Mittel dienen ſollen, z. B. zur Belebung ſolcher Geſinnungen, die der Pflichterfüllung zum Grunde liegen müſſen; ſo iſt derjenige, der ſchon ſolche

gute Gesinnungen zu haben glaubt, wenn er nur betet, singet u. s. w. in einem Wahn. Es ist aber ein abergläubischer Wahn, durch Handlungen, die ein jeder Mensch thun kann, ohne dass er eben ein guter Mensch seyn darf, Gott wohlgefällig werden zu wollen, und also dadurch sein sündliches Leben wieder gut zu machen, d. h. sich vor Gott zu rechtfertigen, z. B. durch Beten und Singen, durch Bekenntniss statutarischer Glaubenssätze, d. i. dadurch, dass man öffentlich erkläre, man nehme gewisse Lehrsätze für wahr an, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht, d. i. dadurch, dass man gewisse Kirchengebräuche, z. B. Fasten, beobachtet oder sich Büssungen auflegt u. d. g. Paulus nennt das (Coloss. 2, 23.) eine selbsterwählte Geistlichkeit (ἐθελοθρησκεια), welches die Vulgata durch Superstition übersetzt, und Hammond *spontaneus diuini numinis cultus* paraphrasirt. Dieser Wahn ist aber darum ein Aberglaube, weil er sich bloss Naturmittel (nicht moralische) wählt, die zu dem, was nicht Natur ist (d. i. dem sittlich Guten und dem Wohlgefallen Gottes) für sich schlechterdings nichts wirken können. Die Natur wird also hier als Ursache mit Wirkungen in Verbindung gebracht, die nicht ihre Wirkungen seyn können, und sie folglich bloss der willkührlichen Verbindung, welche die Einbildungskraft hervorbringt, unterworfen, aber nicht den eigentlichen Verstandesgesetzen, nach welchen nach Naturgesetzen nur natürliche Wirkungen, aber nicht übernatürliche und moralische, dergleichen das Wohlgefallen Gottes und gute Gesinnungen sind, hervorgebracht werden können. S. Afterdienst.

V. a) Die älteren Griechen kannten den Unterschied zwischen religiösem Aberglauben und einer auf richtigen Vorstellungen von der Gottheit gegründeten Religiosität nicht, und nannten daher beides mit Einem Namen, Gottesfurcht (δεισιδαιμονια). Darum sollte (Ap. Gesch. 25, 19. 17, 22.) statt des Worts Aberglauben, nach unserm heutigen Sprachgebrauch, eigentlich Religion oder Gottesdienst stehen, wie es Hammond auch in seiner Paraphrase ausdrückt (*de ratione, qua Paulus colit Deum*).

b) So ſagt auch Theophraſt: der Aberglaube ſcheint nichts anders zu ſeyn, als Furcht vor der Gottheit: Ἀμελει ἡ Δεισιδαιμονια δοξιειν εἶναι δειλια προς το δαιμονιον; doch ſagt er δειλια *metus*, nicht δεος *timor*, worin ſchon ein dunkel gefühlter Unterſchied zu liegen ſcheint.

c) Wir finden im Clemens von Alexandrien (*Stromat. lib.* II. p. 377. *Colon.* 1688) eine ſchöne Stelle über dieſen Unterſchied. „Obgleich die Furcht, ſagt er, wie einige wollen, ein Affect iſt, ſo iſt doch nicht alle Furcht ein Affect. Der religiöſe Aberglaube (δεισιδαιμονια) nehmlich iſt (ſubjective) ein Affect, denn er iſt die Furcht vor den Göttern, die den Menſchen ganz durchdringt (εκπαθων τε και εμπαθων). Allein dieſe Furcht vor dem affectloſen Gott iſt affectlos. Denn man fürchtet nicht Gott, ſondern von Gott abzufallen. Wer aber das ſcheuet, der fürchtet dem Böſen unterzuliegen, und ſcheuet das Böſe. Wer nun den Fall ſcheuet, der will ſich unverdorben und affectlos erhalten, der fürchtende Weiſe meidet das Böſe.“

d) Die römiſchen Schriftſteller fingen zuerſt an, von dieſem Unterſchied zu reden, den nachher die chriſtlichen, ſowohl griechiſchen als lateiniſchen, auch neuern Schriftſteller z. B. Wyttenbach (*Compend. theol. Dogm. et. Mor. II.* 43. *Sch.* 2.) darin ſetzten, daſs beim Aberglauben falſche Götter, hingegen bei der Religioſität der wahre Gott der Gegenſtand der Verehrung wäre; welches auch richtig wäre, wenn ſie nur darauf aufmerkſam gemacht hätten, daſs auch derjenige nicht der wahre Gott ſeyn könne, der durch religiöſe Handlungen des Cultus zu verſöhnen ſei.

e) Varro machte ſchon einen Unterſchied zwiſchen (religiöſer) Superſtition und Religion (*Auguſtinus de ciuit. Dei. l. IV. c.* 9.). „Der Religiöſe, ſagt er, verehret die Götter, wie man Eltern verehrt, der Abergläubiſche fürchtet ſie, wie man Feinde fürchtet (*Deos a religioſo vereri, ut parentes, a ſuperſtitioſo timeri, ut hoſtes*).

f) Nicht ſo gut unterſcheidet Cicero beides (*de natura Deorum l. II. c.* 28). „Diejenigen, ſagt er, welche ganze Tage beteten und opferten, damit ihre Kinder ſie überleben möchten (*ſibi ſuperſtites eſſent*) wurden davon

Superſtitiöſe genannt. Die aber alles, was zu den Handlungen des Cultus gehört, fleiſsig wiederholten (*retractarent et tanquam relegerent*) hieſsen religiös (*ex relegendo*). So bekam der Superſtitiöſe einen Namen, der einen Tadel, und der Religiöſe einen Namen, der ein Lob ausdrückt. Auguſtinus (*de ciu. Dei lib. IV. cap.* 30.) macht aber über dieſe Stelle des Cicero die ganz richtige Bemerkung: „Es falle in die Augen, daſs Cicero hier bloſs aus Furcht vor den Landesſitten einen Verſuch mache, Religion von Aberglauben zu unterſcheiden, aber eigentlich kein Unterſcheidungsmerkmal angeben könne, weil allerdings der ganze Götterdienſt ein Aberglaube ſei.

Lactantius (*de vera ſapient. l. IV. c.* 26.) tadelt mit Recht auch die Etymologie des Cicero, und macht eben die Bemerkung als Auguſtinus, daſs auf dieſe Art kein ſpecifiſcher Unterſchied zwiſchen Aberglauben und Religion ſei, wenn derjenige religiös wäre, der für das Heil ſeiner Kinder einmal, und derjenige ſuperſtitiös, der zehnmal dafür bete. Vielmehr müſſe das letzte deſto beſſer ſeyn, wenn das erſte ſchon gut ſei, und umgekehrt. Es ſei unbegreiflich, wie man dadurch das Prädicat der Religioſität verlieren könne, daſs man das ganze Tage thue, was derjenige doch fleiſsig wiederholen müſſe, dem jenes Prädicat zukommen ſolle. Das Wort Superſtitiös rühre vielmehr davon her, daſs diejenigen, die es wären, ihre verſtorbenen Verwandten als ihre Hausgötter verehrten, und ſo machten, daſs das Andenken derſelben ſie überlebe (*qui ſuperſtitem memoriam deſunctorum colunt*); Religiös aber müſſe der Menſch ſeyn, weil er zum Gehorſam gegen die Gottheit verbunden ſei (*quod hominem ſibi Deus religaverit*).

g) Seneca ſagt, die Religion verehrt (*colit*), der Aberglaube beleidigt (*violat*) die Götter. Maximus Tyrius (4. Abh.): der Fromme iſt ein Freund Gottes, der Abergläubiſche ein Schmeichler (κόλαξ) deſſelben.

Wir haben eine Schrift über den Aberglauben vom Plutarch, in der er ganz richtig von der Frömmigkeit ſagt, ſie liege in der Mitte zwiſchen dem Aberglauben und dem Atheismus. In neuern Zeiten hat ſchon Limborch

Kants Erklärung des Aberglaubens (*Theolog. christ. l. V. c.* 2310. Religiöser Aberglaube, heisst es bei ihm, ist das zu grosse Vertrauen 1, auf die von Gott vorgeschriebenen und auf Moralität hinzuwirkenden religiösen Handlungen des Cultus, mit Vernachlässigung der Moralität; 2, auf die von Gott nicht vorgeschriebenen, mit der Moralität in gar keiner Verbindung stehenden, religiösen Handlungen des Cultus.

IV. Was den deutschen Namen dieses Vorurtheils, das Wort Aberglauben betrifft, so giebt das aber in der Zusammensetzung mit Glaube und Witz eine sehr schlimme Bedeutung. Es zeigt nehmlich in beiden etwas Vernunftwidriges an, oder eine Verrückung der Erkenntnissvermögen. Der Aberwitzige delirirt, oder wirft alles, was seinen Sinnen gegeben wird, mit dem, was ihm sein Gedächtniss liefert, unter einander, und sieht, hört, u. s. w. daher alles anders, als andere Menschen, bloss subjectiv; der Abergläubische hingegen phantasirt, oder setzt das, was er durch Eindrücke auf die Sinne auffasst zwar, ordentlich zusammen, ohne aus seinem Gedächtniss etwas mit einzumischen, aber er setzt es mit andern, ihm nicht durch die Sinne gegebenen Gegenständen zusammen, und hält diese Verbindung für Wahrheit. Beim Aberwitzigen ist schon die Anschauung, beim Abergläubischen das Urtheil falsch. Jeder Aberglaube ist eine Phantasie, aber nicht jede Phantasie ein Aberglaube. Man kann den Aberglauben daher auch einen aus der Phantasie entsprungenen Glauben, so wie den Aberwitz einen aus der Verrückung der Phantasie entsprungenen Witz nennen.

Kant. Crit. der Urtheilskraft. §. 40. S. 158.
Dess. Rel. inn. der Grenz. St. 4. §. 2.
Berlin. Monatsschr. Oct. 1786. S. 327.

Abgeleitet,

principiatum, *derivé*. Dieses Wort bedeutet, dass dasjenige, wovon es gebraucht wird, z. B. Urtheil, Begriff u. s. w. in einem andern, welches sein Princip heisst, gegründet sei. Es ist dem Ursprünglichen entgegengesetzt. So ist der Begriff der Hand-

lung ein abgeleiteter Begriff (C. 107.), weil er in dem Begriff der **Kraft** gegründet ist, indem Handlung die Aeusserung einer Kraft ist, und also ohne den Begriff der Kraft nicht gedacht werden kann. Der Begriff der Handlung setzt also den Begriff der Kraft voraus, dieser aber ist wiederum abgeleitet und in dem Begriff der **Causalität** gegründet, welcher ein Grundbegriff, oder ein Princip vieler Begriffe ist, nehmlich aller derer, die von ihm abgeleitet werden können, und mittelbar oder unmittelbar in ihm gegründet sind (C. 89). **Abgeleitete Verstandesbegriffe** oder **Prädicabilien** sind daher diejenigen Verstandesbegriffe, die aus den **ursprünglichen Verstandesbegriffen** oder **Prädicamenten**, auch **Categorien** genannt, abgeleitet werden können, oder aus mehreren derselben zusammengesetzt sind. Man findet sie, wenn man die Categorien unter einander, oder auch mit den *Modis* der reinen Sinnlichkeit verbindet, z. B. die Categorien der **Causalität** und **Substanzialität** mit einander verbunden, giebt die Prädicabilie der **Kraft**, welche nichts anders ist, als die Causalität einer Substanz, oder eine Substanz als Ursache betrachtet; die **Wirkung** dieser **Kraft** ist die Prädicabilie der **Handlung**; die **Dependenz** einer andern **Substanz** von dieser **Causalität** ist die Prädicabilie des **Leidens**. Die Categorie der **Gemeinschaft** in Verbindung mit **Ort**, einem *Modus* des Raums, und **Zugleichseyn**, einem *Modus* der Zeit, giebt die Prädicabilie der **Gegenwart** oder der örtlichen Gemeinschaft; die **Gemeinschaft** oder **Concurrenz** durch **Kräfte**, die einander entgegen wirken, giebt die Prädicabilie des **Widerstandes**. Die **Wirklichkeit**, ein Prädicament der Modalität, in Verbindung mit der **Folge**, einem *Modus* der Zeit, giebt den Uebergang aus dem Zeitpunct, in dem ein **Accidenz** noch nicht wirklich war, in den, in welchem es vorhanden ist, oder die Prädicabilie des **Entstehens**, und eben so den Uebergang aus dem Zeitpunct, in welchem es da ist, in den, in welchem es nicht mehr ist, oder die Prädicabilie des **Vergehens**; der Uebergang selbst, ohne darauf zu sehen, ob er aus dem Zeitpunct des Daseyns in den des Nichtseyns, oder

umgekehrt, geschieht, ist die Prädicabilie der Veränderung. Die Categorie der Grösse als Einheit giebt die Prädicabilie des Maasses u. s. w. (C. 108).

Noch fehlt uns ein vollständiges System aller reinen abgeleiteten Begriffe oder Prädicabilien des reinen Verstandes, welches in einer vollständigen Transscendentalphilosophie nothwendig aufgestellt, und die Ableitung derselben von den Stammbegriffen, oder ihre Stammtafel, nebst der Vollständigkeit derselben nachgewiesen werden muss (M. I. 120. 121.). Wenn dieses geleistet ist, so ist der ganze Verstand gleichsam ausgemessen, und sein ganzes Geschäft, jedes Object durch alle die Begriffe zu denken, welche entweder unmittelbar aus ihm selbst, oder aus diesen Stammbegriffen hervorgehen, erschöpft. Die Ableitung der Prädicabilien aus den Categorien ist daher nichts anders, als die Darstellung ihres Ursprungs aus dem reinen Verstande, vermittelst der Categorien oder primitiven Begriffe. So ist diese Ableitung metaphysisch, im Gegensatz gegen die logische, die nur darauf siehet, dass es niedere Begriffe sind, die unter höhern enthalten sind.

Kant.Crit. der rein. Vern. §. 10. S. 107. 108.

Abhängigkeit.

S. Verbindlichkeit und Nöthigung, moralische.

Absicht.

S. Zweck; Absicht der Critik der reinen Vernunft, s. Critik der reinen Vernunft.

Absolut,

schlechterdings, *interne*, *absolute*, *absolu*. Dieses Wort hat zweierlei Bedeutungen.

1. bedeutet es das, was dem Relativen entgegengesetzt ist, und zeigt also an, dass etwas von einer Sache an sich selbst, ohne sie mit andern zu vergleichen, also bloss innerlich (*interne*) gelte. So ist z. B. etwas absolut möglich, wenn die Prädicate desselben einander nicht widersprechen, und es also denkbar ist. Das

iſt das Wenigſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, die abſolute Bewegung der Materie, und verſtehet darunter diejenige Bewegung derſelben, welche an und für ſich, in gar keinem Verhältniſs auf eine andere Materie, auſſer der bewegten, gedacht wird, aber daher nie wahrgenommen werden kann (C. 38o. f.)

2. bedeutet es aber auch das, was dem Comparativen entgegen geſetzt wird, und zeigt dann an, daſs etwas von einer Sache in aller Beziehung, man mag ſie vergleichen, womit man will, kurz unter jeder Bedingung, alſo uneingeſchränkt gelte. So heiſst z. B. etwas abſolut möglich, was unter jeder Beziehung exiſtiren kann. Das iſt das Meiſte, was man über die Möglichkeit eines Dinges ſagen kann. In dieſem Sinne ſagt man, eine abſolute Herrſchaft, und meint damit eine ſolche, die in jedem Falle gilt; ein abſolutes Subject, oder dasjenige, was in Beziehung auf jeden Begriff Subject iſt, z. B. unſer Ich (Proleg. S. 136.), welches nicht als Prädicat eines andern Subjects kann gedacht werden, ſondern auf das ſich alle Prädicate des innern Sinnes, als auf ihr Subject, beziehen; die abſolute Simplicität eines Dinges, die gänzliche Unmöglichkeit, daſs es zuſammen geſetzt iſt, in Beziehung auf irgend eine Anſchauung deſſelben (C. 465.).

Zuweilen fallen beide Bedeutungen zuſammen, z. B. was innerlich unmöglich iſt, das iſt es auch in aller Beziehung. Aber in den meiſten Fällen ſind ſie unendlich weit auseinander, z. B. dasjenige, deſſen Gegentheil innerlich unmöglich, und was alſo innerlich nothwendig iſt, das iſt es zwar auch in aller Beziehung, aber umgekehrt gilt dieſer Satz nicht. Manches nehmlich iſt in aller Beziehung nothwendig, von deſſen inneren Nothwendigkeit wir uns keinen Begriff machen können. Z. B. ein ſchlechthin oder abſolut nothwendiges Weſen heiſst ein ſolches, das in Beziehung auf alles Mögliche nothwendig iſt; von ſeiner innern Nothwendigkeit aber haben wir keinen Begriff, daher ſich auch Manche das Nichtſeyn deſſelben als möglich, und dieſes Weſen folglich als innerlich zufällig denken. (M. I. 429. C. 482.).

Kannt braucht in der transſcendentalen Dialectik das Wort abſolut nur in der letztern Bedeutung, nehmlich von dem, was ohne alle Reſtriction oder Einſchränkung gilt (M. I. 430.). Abſoluter Raum, ſ. Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. 1 Buch. II. Abſch. S. 380. f.

Abſondern,

abſtrahiren, abtrennen, abziehen, iſoliren, *abſtrahere*, *abſtraire*. 1. Von einem Object, es ſei nun Anſchauung oder Begriff, gewiſſe Bedingungen oder Merkmale wegdenken, heiſst, ſie davon abſondern, abtrennen, oder von ihnen abſtrahiren; und ſich das Object ohne dieſe Merkmale vorſtellen, heiſst, es iſoliren. So wird z. B. die Sinnlichkeit iſolirt, wenn wir uns bloſs die Fähigkeit, Eindrücke zu erhalten, mit dieſen ihren Eindrücken vorſtellen, und wir ſondern das Geſchäft des Verſtandes davon ab, oder abſtrahiren davon, wenn wir alles davon wegdenken, oder in unſerm Bewuſstſeyn verdunkeln, was der Verſtand, durch ſeine Begriffe, bei jenen Eindrücken denkt. Vermittelſt der Abſonderung bleibt alſo von einer Vorſtellung nur das übrig, was nicht weiter davon abgetrennt wird (M. I. 39. C. 36.).

α) So abſtrahiren wir von unſrer Art, uns ſelbſt innerlich anzuſchauen, und vermittelſt dieſer Anſchauung auch alle äuſsern Anſchauungen in der Vorſtellungskraft zu befaſſen, wenn wir von den Gegenſtänden alles das wegdenken, was ſie dadurch erhalten, daſs wir nicht anders, als durch die Vorſtellungskraft, zum Bewuſstſeyn derſelben gelangen können. Ein Tiſch z. B., den ich ſehe, iſt eben dadurch, daſs ich ihn ſehe, meine Vorſtellung, die nicht anders möglich iſt, als dadurch, daſs meine Sinnlichkeit Eindrücke erhält, welche ich nicht weiter davon ableiten kann, und daſs meine Vorſtellungskraft dabei thätig iſt. Will ich mir nun nicht die Vorſtellung, Tiſch, nehmlich eben den, den ich ſehe, vorſtellen, ſondern das, was dieſer Tiſch wohl ſeyn mag, wenn er nicht, von mir, mir ſelbſt vorgeſtellt wird, oder, was er ſeyn mag, auſser meiner Empfindung deſſelben,

kurz unempfunden und ungedacht, wie er an und für fich ift; fo mufs ich die Art davon wegdenken, wie wir uns felbft innerlich anfchauen, nehmlich als einen continuirlichen Flufs von Vorftellungen in der Zeit, denn zu diefen Vorftellungen gehört auch die äufsere Vorftellung Tifch. Dann ift der Tifch nicht mehr in der Zeit, welche aufser unfrer Vorftellung, an und für fich, nicht vorhanden ift; dann ift er folglich auch kein Tifch mehr, fondern ein mir gänzlich unbekanntes Ding. Denn ich will von allem, was aus dem Vorftellungsvermögen entfpringt, abftrahiren, und die Zeit ift eben die Form, welche die Vorftellungen von dem Vorftellungsvermögen erhalten; denke ich alfo die Art, wie das Vorftellungsvermögen anfchauet, weg, fo fällt auch die Zeit weg, und ift unabhängig, ohne Wirkung des Vorftellungsvermögens zu feyn, nichts. Man kann alfo nicht fagen, alle Dinge überhaupt find in der Zeit, denn dann abftrahirt man von dem Vorftellungsvermögen, und denkt nicht blofs folche Dinge, die von dem, mit Empfindung gefchwängerten, Vorftellungsvermögen gebohren find, fondern denkt vielmehr diefe Bedingungen weg, und dann heifst der Satz fo viel als alle Dinge, fie mögen in der Zeit feyn, oder nicht, find in der Zeit (M. I. 63. C. 51.).

β) Eben fo abftrahiren wir in der allgemeinen Logik von allen empirifchen Bedingungen, unter denen unfer Verftand denkt, d. i. wenn wir uns die Gefetze vorftellen wollen, nach welchen der Verftand verfährt, wenn der denkt, fo denken wir uns alles weg, was auf ihn Einflufs haben kann, aber doch nicht zu ihm gehört, oder feine alleinige Wirkung ift, was folglich von den Sinnen herrührt, und was bei jedem Subject anders feyn kann, folglich zufällig ift, z. B. allen Inhalt der Begriffe und Urtheile, den Einflufs der Sinne darauf u. f. w. (M. I. 84. C. 77.).

2. Einen Begriff abziehen oder abftrahiren heifst nach den neuern Logikern (Lambert neues Organon. Dianoiolog. §. 17. *La Nie Effais conc. l'Entend. hum. liv. II. ch. XI. §. 9.*) aber auch, die gemeinfamen Merkmale mehrerer Vorftellungen von den eigenen Merk-

malen dieſer Vorſtellungen, in Gedanken, trennen, die letztern im Bewuſstſeyn verdunkeln, und die erſtern allein in Eine Vorſtellung des Verſtandes, welcher abſtracter Begriff heiſst, zuſammenfaſſen. Z. B. ich ſehe eines Freundes Pferd und Hund vor mir, ich trenne von den Merkmalen dieſes Pferdes diejenigen, die es mit dieſem Hunde gemein hat, daſs es einen Körper hat, und lebt, und denke nicht an die eigenthümlichen Merkmale des Pferdes und Hundes, als da ſind der Huf, die Pferdegeſtalt, die geſpaltenen Klauen, und die ganze Hundegeſtalt, die Merkmale lebendig und Körper faſſe ich in einen Begriff zuſammen, und bekomme dadurch den Begriff lebendiger Körper, d. h. Thier, welches man den abſtracten Begriff nennt. Allein das iſt ganz unrichtig. Man abſtrahirt nicht den Begriff Thier als gemeinſames Merkmal des Pferdes und Hundes, ſondern man abſtrahirt in dem Gebrauche des Begriffs Thier von der Verſchiedenheit zwiſchen dem Pferde und dem Hunde, von denen die Begriffe unter dem Begriff Thier enthalten ſind. Denn der Begriff als abſtracter Begriff hat keinen Gegenſtand, es giebt kein abſtractes Thier. Die Chemiker ſind allein im Beſitz etwas zu abſtrahiren, wenn ſie eine Flüſſigkeit von andern Materien ausheben, um ſie beſonders zu haben. Der Philoſoph, der das nicht kann, weil er nur mit den Begriffen der Gegenſtände zu thun hat, abſtrahirt von demjenigen, worauf er in einem gewiſſen Gebrauche des Begriffs nicht Rückſicht nehmen will, oder denkt es nicht mit. Wer Erziehungsregeln entwerfen will, kann es ſo thun, daſs er entweder bloſs den Begriff eines Kindes *in abſtracto*, oder eines bürgerlichen Kindes (*in concreto*) zum Grunde legt, ohne zu ſagen abſtractes oder concretes Kind. Die Unterſchiede von abſtract und concret gehen nur den Gebrauch der Begriffe, nicht die Begriffe ſelbſt an. Die Vernachläſſigung dieſer Pünktlichkeit der Schule verfälſcht öfters das Urtheil über einen Gegenſtand. Wenn man ſagt, die abſtracte Zeit, oder der abſtracte Raum haben dieſe oder jene Eigenſchaften, ſo hat es das Anſehen, als ob Zeit und Raum an den Gegenſtänden der Sinne, ſo wie die rothe Farbe

an den Roſen, dem Zinnober, den Wangen eines geſunden Mädchens u. ſ. w. zuerſt gegeben und nur logiſch davon abſtrahirt würden. Sagt man aber, an Zeit und Raum *in abſtracto* betrachtet, d. i. von allen Bedingungen aus der Erfahrung, ſind dieſe oder jene Eigenſchaften zu bemerken, ſo behält man es wenigſtens noch offen, dieſe auch als unabhängig von der Erfahrung (*a priori*) erkennbar anzuſehen, welches, wenn man die Zeit als einen von der Erfahrung abſtrahirten Begriff anſiehet, nicht frei ſteht. Ich kann im erſtern Falle von der reinen Zeit und dem reinen Raume, zum Unterſchiede der in der Erfahrung beſtimmten, durch Grundſätze *a priori* urtheilen, wenigſtens zu urtheilen verſuchen, indem ich von allem Empiriſchen abſtrahire, welches mir im zweiten Falle, wenn ich dieſe Begriffe (wie man ſagt) nur von der Erfahrung abſtrahirt habe (wie im obigen Beiſpiele von der rothen Farbe), verwehrt iſt (E. 26.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. Transſc. Aeſth. §. 1. S. 36. — II. Abſchn. §. 6. C. S. 51. — II. Th. Transſc. Logik. Einleit. I. S. 77.
Deſſ. Ueb. eine Entdeck. S. 26. *).

Abſprung,

μεταβασις εἰς ἀλλο γενος, *ſaltus*, *ſaut*. Wenn man in einem Beweiſe das Princip, aus welchem man ihn führt, verläſst, und auf ein anderes übergehet, um eine Lücke im Beweiſe auszufüllen. Wer ſich z. B. anheiſchig macht, das Daſeyn Gottes aus dem cosmologiſchen Argument, d. h. aus der Zufälligkeit der Welt zu beweiſen, wird etwa ſo ſchlieſsen: alles, was exiſtirt, muſs eine wirkende Urſache haben, wodurch es exiſtirt, jede ſolcher Urſachen hat aber wieder ihre Urſache, da dieſes nun ins Unendliche fortgehet, ſo muſs es irgend eine abſolut erſte Urſache der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen geben, die nicht mehr Wirkung einer Urſache, aber wohl Urſache aller jener Wirkungen iſt. Hier iſt nun ein ſolcher Abſprung. Denn nach dem Geſetze der Cauſalität giebt es allerdings eine ſolche aufſteigende Reihe von Wirkungen zu Urſachen, die wiederum Wirkungen anderer Urſachen ſind, und der

Beweis bleibt alſo, ſo lange er es mit dieſer Reihe zu thun hat, bei den Naturgeſetzen, die nichts anders als Geſetze unſers Verſtandes ſind, wodurch die Natur möglich iſt; und ſo lange iſt er auch cosmologiſch. Da man aber in dieſer Reihe keinen abſolut erſten Anfang, und abſolut erſtes Glied finden kann, ſo ſpringt der Beweis aus den Grenzen der Naturgeſetze und folglich des Verſtandes heraus, behält bloſs den Begriff Urſache, und bildet ſich, durch die Forderung der Vernunft, welche Vollſtändigkeit der Reihe will, verleitet, daraus ein intelligibeles Object, d. i. ein ſolches, das nirgends in der Natur zu finden iſt, nehmlich eine unbedingte Urſache, die nicht Wirkung einer andern Urſache iſt. Ein ſolcher Abſprung im Beweiſe iſt nicht erlaubt; denn, da er ſein erſtes Princip, hier die Reihe zufälliger, oder von Urſachen abhängender Wirkungen verläſst, ſo wird daſſelbe dadurch ganz müſsig und unnütz für den Beweis. Es müſste nehmlich nun bewieſen werden, daſs es eine ſolche unabhängige Welturſache gebe, da es nun ſo etwas nicht in der Welt giebt, ſo könnte der Beweis nur aus dem Begriff des Unbedingten geführt werden; das wäre aber der Beweis aus dem ontologiſchen Argument, oder der ſogenannte Carteſianiſche aus dem Begriff des allervollkommenſten Weſens. So ſpringt alſo derjenige, welcher aus dem cosmologiſchen Argument ſchlieſsen will, zuletzt doch über auf das ontologiſche Argument (M. I. 553. a. 486).

Abſprung, Ueberſprung, Sprung, wird überhaupt gebraucht, um den Uebergang aus einem Zuſtand in den andern, ohne durch alle Zwiſchenzuſtände zu gehen, zu bezeichnen. In der Reihe der Erſcheinungen giebt es keinen Abſprung (*in mundo non datur ſaltus*). Man nennt dieſen Satz das Geſetz der Continuität der Veränderungen. Das iſt ſo zu verſtehen: Ein Ding wird verändert, wenn es aus einem Zuſtande in einen andern übergehet, der dem erſtern entgegen geſetzt iſt. Da dieſe Zuſtände nicht zugleich ſeyn können, ſondern auf einander folgen müſſen, ſo geſchieht der Uebergang in der Zeit, deren beide Grenzpuncte die zwei Zeitpuncte ſind, in welchen

die Zuſtände vorhanden ſind (C. 281.). Wir wollen die Zeit des Ueberganges durch eine grade Linie vorſtellen, welche AD heiſse Fig. 1. Was die Puncte A, B, C, D in der Linie ſind, das ſind die Augenblicke in der Zeit, nehmlich nicht Theile, ſondern Grenzen der Zeit. Ein Ding ſei nun im Zeitpunct A, in dem Zuſtande a (ein Menſch ſei z. B. geſund) und gehe über in den Zuſtand d (der Menſch werde krank), in welchen er kömmt, wenn er den Zeitpunct D erreicht. Da zwiſchen zwei Zeitpuncten, A und D, wären ſie auch noch ſo nahe an einander, immer eine Zeit AD ſeyn muſs, weil ſie ſonſt auf einander, A auf D, fallen, und nur einen einzigen Zeitpunct ausmachen würden; ſo muſs auch das Ding, indem es AD durchläuft, ſo viel Zwiſchenzuſtände durchlaufen, als Puncte in AD ſind, d. h. unzählige. Denn, wenn das Ding A verläſst, ſo iſt es nicht mehr im Zuſtande a, und kömmt doch nicht eher in den Zuſtand d, als bis es in D anlangt, folglich befindet es ſich zwiſchen A und D in einem Zwiſchenzuſtande zwiſchen a und d (in $\frac{d - a}{2}$), den wir c nennen wollen (der Menſch iſt nicht mehr geſund, aber auch noch nicht recht krank, er iſt halb krank und halb geſund). Aber auch zwiſchen A und C iſt eine Zeit AC, und ein Zwiſchenzuſtand ($\frac{c - a}{2}$) den wir b nennen wollen, in dem Zeitpunct B. Und ſo kömmt man zwar an Puncte, die A immer näher und näher ſind; da aber keiner derſelben A ſelbſt ſeyn kann, ſo ſind immer noch, obzwar immer kleinere und kleinere Zeiten dazwiſchen, die wiederum ihre Zeitpuncte haben, in welchen das Ding in einem Zwiſchenzuſtande iſt, der zwar immer weniger und weniger von a unterſchieden, aber dennoch nicht a ſelbſt iſt (M. I. 297. C. 253. f.). Dieſes Geſetz heiſst das der Continuität der Veränderungen. Gäbe es aber zwei Zeitpuncte, zwiſchen welchen keine Zeit wäre, und folglich zwei Zuſtände ohne Zwiſchenzuſtand, ſo hieſse der Uebergang aus einem Zuſtand in den andern ein Abſprung, welcher, wie wir geſehen haben, unmöglich iſt. Ein ſolcher Abſprung, Ueberſprung oder Sprung müſste

auch nicht die kleinſte Zeit erfüllen, und kann darum auch nur in ſo ferne mit einem eigentlichen Sprunge verglichen werden, als bei einem eigentlichen Sprunge nicht die Theile der geraden Linie, z. B. AB durchlaufen werden; aber eine Linie wird dennoch auch bei einem eigentlichen Sprunge durchlaufen, nehmlich die krumme Linie AB. Der Abſprung wäre aber eine Succeſſion oder Folge zweier Zuſtände auf einander, d. i. ein Geſchehen, ohne daſs irgend eine Zeit zwiſchen beiden Zuſtänden läge, welches ſich widerſpricht; weil alle Succeſſion oder alles Geſchehen eben das Aufeinanderfolgen in der Zeit bedeutet. Eben ſo verhält es ſich auch mit dem Uebergang aus einem Grad der Intenſität (Realität) in den andern, z. B. eines Lichts aus dem Zuſtande des heller Leuchtens in den des minder hellen Leuchtens. Wenn ein Licht jetzt dreimal heller leuchtet als vorher, ſo muſs es nothwendig erſt $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{3}$, $\frac{1}{2}$, 1 und 2 mal weniger geleuchtet haben, ja es läſst ſich immer noch eine Zwiſchenzahl angeben, nach der es geleuchtet hat. Leuchtete nun ein Licht gleich dreimal ſchwächer, ohne alle Zwiſchenzuſtände des Leuchtens zu durchlaufen, ſo wäre das ein Abſprung, welcher wegen der Continuität der Zeit, in welcher alle Veränderungen vorgehen müſſen, unmöglich iſt (M. I. 295.).

Man ſieht, daſs hier nicht von der Wahrnehmung dieſes Ueberganges durch alle Zwiſchenzuſtände die Rede ſeyn kann, welche eben ſo wenig möglich iſt, als eine Kanonenkugel auf ihrem Fluge, in jedem Puncte des Raums, den ſie durchläuft, wahrzunehmen. Daher ſcheint uns das ſchnelle Durchlaufen der Zwiſchenzuſtände zuweilen ein Sprung zu ſeyn.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch II. Hauptſt. III Abſchn. 3 B. S. 253 — 256; 4, *** S 281; II Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. Anmerk. zu 4. Ant. 1. zur Theſis. S. 486.

Abſtrahiren.

S. Abſondern.

Abziehen.

S. Abfondern.

Acceleration.

S. Befchleunigung.

Accidenz,

Zufälligkeit, συμβεβηκος, *accidens*, *accident*. C. 229. Die pofitive Beftimmung (Realität) einer Subftanz, oder die Art, wie fie exiftirt, z. B. die Zerbrechlichkeit des Glafes; das Urtheil hingegen, dafs das Glas nicht weich ift, legt demfelben kein Accidenz bei, fondern verneint blofs ein Accidenz, die Weiche, von demfelben. Das heifst, die Realitäten oder pofitiven (bejahenden) Beftimmungen find blofs Accidenzen, aber nicht die Negationen oder negativen (verneinenden) Beftimmungen: f. Beftimmung, Subftanz. Die Prädicate der categorifchen Urtheile bezeichnen jedesmal Accidenzen, z. B. das Glas ift zerbrechlich; ausgenommen in den unendlichen Urtheilen, in welchen die Prädicate das Nichtfeyn eines Accidenz enthalten, z. B. die Seele ift unfterblich. Die Sterblichkeit ift nehmlich ein Accidenz, deffen Nichtfeyn im Prädicate ausgedrückt wird. S. unendliche Urtheile (M. I. 269.).

1. An einem jeden Dinge, das wir erkennen, ift nehmlich zweierlei zu unterfcheiden (C. 224.).

a) etwas, vermöge deffen es, bei allen Veränderungen, dennoch immer daffelbe ift, und das nennt man die Subftanz; und

b) etwas, vermöge deffen es in dem folgenden Augenblick nicht mehr vollkommen fo vorhanden ift, oder ganz auf diefelbe Art exiftirt, als in dem vorhergehenden, und das heifst das Accidenz.

Das Holz verbrennt z. B. zu Rauch, Kohlen und Afche. Daffelbe Ding alfo, was als Holz exiftirte, ift nun, durch die Veränderung, welche vermittelft des Feuers mit ihm vorgegangen ift, als Rauch, Kohlen und Afche vorhanden. Diejenigen pofitiven Beftimmungen nun, vermöge deren daffelbe Ding vorher Holz, und nun Rauch,

Kohlen und Asche ist, sind seine Accidenzen, z. B. der verschiedene Zusammenhang seiner Theile, die verschiedene Farbe, specifische Schwere, Brennbarkeit, u. s. w. (M. I. 264.).

2. Es giebt keine Substanz ohne Accidenz, d. i. jedes Ding muss auf irgend eine Art bestimmt seyn, es läfst sich kein Ding denken, und noch weniger kann es uns wirklich vorkommen, welches nicht mit gewissen positiven Bestimmungen vorhanden wäre. Das Accidenz ist also ein Begriff *a priori*, der allen unsern Begriffen von wirklichen Gegenständen nothwendig anhängt. S. *a priori* (M. I. 265.).

3. Der Begriff des Accidenz ist ein Stammbegriff des reinen Verstandes (eine Categorie), nehmlich derjenige, ohne welchen wir nicht categorisch urtheilen könnten. Hätte Unser Verstand nicht die angebohrne Anlage, Vorstellungen als positive Bestimmungen eines Dinges (Accidenzen) zu denken, so könnten wir einem Object nicht unbedingt ein Prädicat beilegen. S. Categorie.

4. Accidenzen aber sind nur an solchen Dingen realiter möglich, welche wir wahrnehmen können, und diese müssen sie haben. Ueberfinnliche Dinge sind nicht in der Zeit, weil sie nicht im innern Sinn, dessen Form die Zeit ist, vorgestellt werden. Daher lassen sich wohl positive Bestimmungen von ihnen denken, weil sich von einem jeden Subject ein Prädicat bejahen läfst, ohne dafs man dabei an die Zeit denken darf. Allein dann ist auch nur von logischer Existenz im Verstande die Rede; nehmlich, dafs kein Widerspruch entstehet, wenn wir ein Subject, welches dadurch gedacht wird, sinnlich oder übersinnlich, mit einem Prädicate zu einem bejahenden categorischen Urtheile verbinden. Wird aber einer Substanz ein Accidenz so beigelegt, dafs damit zugleich behauptet wird, die Substanz existire auch aufser dem innern Sinn mit diesem Accidenz, welches das Accidenz erst von einem blofs logischen Prädicat unterscheidet, so mufs das Accidenz, das in dem Prädicat eines Urtheils der unter dem Subject gedachten Substanz beigelegt wird, entweder immer an dem Dinge vorhanden seyn,

dann wäre es aber das Ding oder die Subſtanz ſelbſt, oder es iſt nicht immer daran vorhanden, dann iſt es ein wahres Accidenz; beides aber ſetzt voraus, daſs es in der Zeit exiſtirt, und alſo ein ſinnlicher, und kein überſinnlicher Gegenſtand iſt. Daher hat ſchon Auguſtinus bemerkt, daſs der Begriff des Accidenz auf Gott nicht anwendbar ſei, ſo wenig, als die übrigen Prädicamente des Ariſtoteles *).

5. Wir ſehen, der reine Verſtandesbegriff Accidenz läſst ſich nur, vermittelſt der Anſchauung der Zeit, bloſs auf den empiriſchen Stoff der Erfahrung, zum Behuf der Erfahrungskenntniſs anwenden. Eine ſolche vermittelnde Vorſtellung, welche die Anwendung der Categorien auf die empiriſchen Anſchauungen möglich macht, um ſie durch Begriffe zu beſtimmen, oder zu denken, heiſst ein transſcendentales Schema. S. Schema. Das Schema des Accidenz iſt der Wechſel des Realen in der Zeit, d. i. die Vorſtellung der Succeſſion des Wandelbaren, deſſen Daſeyn in der Zeit verläuft. Dadurch nehmlich, daſs ich mir an dem Beharrlichen einen Wechſel denke, wird die Zeit vorgeſtellt, und dadurch, daſs etwas in der Anſchauung gegebenes Reales in dem Beharrlichen wechſelt, wird die Zeit wahrgenommen. Soll daher die Erſcheinung in der Zeit ſeyn, ſo muſs ſie Accidenzen haben, welche wechſeln, oder wovon das eine dem andern folgt, und wieder einem andern weicht; und ſoll etwas an einem Dinge erkannt werden, ſo muſs es als eine poſitive Beſtimmung deſſelben gedacht werden können, dann muſs es aber auch mit andern poſitiven Beſtimmungen an einem beharrlichen Dinge wechſeln, weil es ſonſt weder von einem bloſs logiſchen Prädicate, noch von dem zufälligen Wechſel bloſser Gedanken würde unterſchieden

*) *Auguſtinus de cognitione verae vitae, Cap. III. Nempe nomine et verbo cuncta exprimuntur, quae ſub x praedicamentis humano corde concipiuntur, ſed quod ex his nullum proprie deo conueniat, manifeſta ratio comprobat. — His x praedicamentis cuncta humana conditio includitur, et ab his omnibus proprietates ſummae eſſentiae euidenti ratione penitus excluduntur. Cuncta enim, quae vel oppoſitionem, vel contrarietatem, vel accidens ſuſcipiunt, nulla ratione deo proprie conveniunt.*

werden können. Diese Accidenzen nun find es, welche in der Zeit verfliefsen, entftehen und vergehen, und dadurch die Wahrnehmung der Zeit möglich machen; wodurch nicht fie felbft, fondern die Subftanzen, an denen fie wechfeln, verändert werden.

6. Man erklärt das Accidenz gemeiniglich, es fei dasjenige, was den Subftanzen inhärirt (*eft ens, cuius effe eft ineffe*), und nennt das Dafeyn derfelben die Inhärenz, zum Unterfchiede vom Dafeyn der Subftanz, welches die Subfiftenz heifst. Das Accidenz kann nehmlich nie wirklich (realiter), fondern blofs in Gedanken (logifch, durch Abftraction) von der Subftanz abgefondert werden. Allein ob die Accidenzen gleich jederzeit real, oder etwas an der Subftanz wirklich vorhandenes, nie blofse Negationen find, fo find fie doch weder Theile der Subftanz, noch eine Art wirklicher Wefen, denen etwa die Subftanz zur Stütze dient; denn diefe würde auch abgetrennt von der Subftanz, nur nicht geftützt, d. i. nur nicht in ihrem gehörigen Zuftande, vorhanden feyn können. Nun ift aber eben der Inbegriff der vorhandenen Accidenzen einer Subftanz ihr Zuftand: folglich hiefse obige Behauptung, dafs die Subftanzen die Stützen der Accidenzen find, nichts anders, als die Accidenzen wären Subftanzen, und die Subftanzen, die ihnen zur Stütze dienen, ihre Accidenzen. Die Accidenzen find alfo nicht Dinge, fondern Beftimmungen eines Dinges (M. I. 269. C. 230.).

7. Die Categorie Subftanz und Accidenz drückt eigentlich kein folches Verhältnifs aus, wie etwa die der Urfache und Wirkung. Man kann eigentlich nicht fagen, es ift ein Verhältnifs zwifchen den Accidenzen und der Subftanz, der fie inhäriren. Denn die Accidenzen laffen fich nicht wirklich von der Subftanz abfondern, fondern es ift nur eine logifche Abfonderung (Abftraction), wenn wir fie für fich allein, und dann im Verhältnifs zu ihrem Subftrat der Subftanz betrachten. Allein die Categorie der Subftanz und des Accidenz macht alle Verhältniffe möglich, fie ift die Bedingung aller Verhältniffe, und daher gehört fie unter den Titel der Relation (des Verhältniffes (C. 230.). Denn die Dinge ftehen nur durch ihre

Accidenzen im Verhältniſs mit einander. Die Subſtanzen werden z. B. als Urſachen betrachtet, welche auf einander wirken, das iſt, einen Wechſel ihrer Accidenzen hervorbringen. Ja, dieſe Categorie liegt ſogar allen übrigen zum Grunde. Denn was drücken alle übrigen Categorien anders aus als Accidenzen der Subſtanz? Daher können auch alle Accidenzen in 4 Arten eingetheilt werden, in die Quantität, Qualitäten, Relationen und Modalität der Subſtanz. Nur iſt zu merken, daſs die Quantität der materiellen Subſtanzen nur durch Hinzukunft oder Abſonderung der Theile wechſelt. S. Quantität. Die Modalität iſt ein Accidenz der Subſtanz, das nicht eigentlich an dem Dinge befindlich iſt, ſondern nur die Art ausdrückt, wie es vorhanden iſt, ob bloſs in Gedanken (als möglich), oder in der Reihe der Erſcheinungen (als wirklich), oder nach nothwendigen Verſtandesgeſetzen (als nothwendig). S. Modalität.

8. Man kann die Accidenzen auch nach der zweifachen Form der Sinnlichkeit eintheilen, in äuſsere, oder die des äuſsern Sinnes, z. B. die Bewegung der Materie, und innere, oder die des innern Sinnes, z. B. das Denken; die erſtern ſind im Raume und in der Zeit, die letztern bloſs in der Zeit vorhanden. Daher kann auch ein Object einen äuſsern und einen innern Zuſtand haben, der letztere iſt aber nur möglich, wenn das Object ein Vorſtellungsvermögen hat.

9. Man kann die Accidenzen auch eintheilen in weſentliche und auſserweſentliche. Die erſtern ſind diejenigen, welche mit der Subſtanz zuſammengenommen das Weſen derſelben ausmachen, und heiſsen Eigenſchaften (*Attributa*); die letztern aber ſind ſolche, welche wechſeln, ohne daſs das Weſen aufhört, und heiſsen Modificationen (*Modificationes*).

10. Die Subſtanzen bekommen von den weſentlichen Accidenzen ihren Namen; ſo lange z. B. an einer gewiſſen Subſtanz gewiſſe Beſtimmungen ſind, heiſst ſie Holz, ſind dieſe vermittelſt des Feuers andern gewichen, ſo heiſst ſie Kohle.

11. Man kann endlich auch die Accidenzen in reine und empiriſche, und die erſtern in logiſche und me-

taphyſiſche eintheilen. Der Grund und die Bedeutung der erſtern Eintheilung iſt aus den Artikeln *a poſteriori* und *a priori* deutlich; der Grund der letztern aber beruhet darauf, daſs die Accidenzen entweder ſolche Beſtimmungen ſeyn können, die den Objecten dadurch beigelegt werden, daſs ſie überhaupt gedacht werden, oder ſolche, die ihnen aus der Erkenntniſsquelle *a priori* anhängen, aus der ſie entſpringen, z. B. diejenigen, welche durch die Categorien möglich werden, z. B. daſs jedes Ding die Wirkung einer Urſache iſt, und mit andern Dingen in Wechſelwirkung ſtehet. Der logiſchen zählten die Alten fünf, das Geſchlecht (*genus*), die Art (*ſpecies*), die Verſchiedenheit (*differentia*), das Eigenthümliche (*proprium*) und die Inhärenz (*Accidens in ſpecie*), welches letztere aber, wie wir geſehen haben, eigentlich ein metaphyſiſches iſt.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. S. 183. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 227, 229 f. — Anhang. 3. S. 321.

Lamberts Architectonik, 20. Hauptſt. §. 613. ff. I. Th. S. 253. ff.

Achtung,

moraliſches Gefühl, moraliſches Intereſſe, *ſenſus moralis*, *ſens moral*, *intérêt moral*. So heiſst die Vorſtellung von einem Werthe, der unſrer Selbſtliebe Abbruch thut (G. 16. *)). Ein Weſen nehmlich, das Naturtriebe hat, macht die Befriedigung derſelben, alſo ſich ſelbſt, zum Gegenſtand ſeiner Begehrungen; der Hang dazu, oder der in ihm liegende Grund der Möglichkeit der aus den Naturtrieben entſpringenden Neigungen dazu, heiſst die Selbſtliebe. Nun beſtehet der Werth einer Sache in derjenigen Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie für uns ein Gegenſtand des Begehrens ſeyn kann. Folglich hat alles das, wodurch unſere Neigungen, oder die Quelle derſelben, die Naturtriebe befriedigt werden, für uns einen Werth. Geſetzt aber, es gäbe für uns noch andere Gegenſtände des Begehrens, deren Werth ſich nicht auf unſere Neigungen

gründete, sondern denen vielmehr unser Hang zur Befriedigung unserer Neigungen nachstehen müsste, so hätten diese Gegenstände für uns einen noch grössern Werth, und die Vorstellung von diesem Werthe, die sie eben zu Gegenständen des Begehrens für uns machte, hiesse Achtung. Wir begehrten dann diese Gegenstände nicht um unsertwillen, sondern um ihrentwillen, und setzten unser eignes Selbst und unsre Neigungen ihnen nach, wenn sie nicht mit einander zusammenstimmen, d. i. die Vorstellung von einem solchen Werthe thäte unsrer Selbstliebe Abbruch. Es läst sich aber kein anderer Gegenstand denken, für den wir Achtung haben könnten, als das Sittengesetz, oder solche Wesen, in denen wir uns auch das Sittengesetz als Bewegungsgrund ihrer Begehrungen denken.

1. Diese Achtung ist eigentlich ein Gefühl, welches durch die blosse Idee des Sittengesetzes in uns gewirkt wird. Es ist aber von allen übrigen Gefühlen specifisch verschieden. Denn

a) von allen übrigen Gefühlen können wir bloss ihren Ursprung *a posteriori* erkennen; wir wissen nicht, ob uns ein Gegenstand mit Lust oder Unlust erfüllen werde, aber die Idee des Gesetzes muss ein Gefühl in uns hervorbringen, das allen Gefühlen der Neigung widerstehet; denn sonst könnten wir es unmöglich als Gesetz für uns denken, d. i. der Befriedigung unsrer Naturtriebe vorziehen. Dieses Gefühl muss also so gut möglich seyn, als das Sittengesetz selbst, und wir sehen *a priori* ein, dass es möglich ist.

b) Alle übrigen Gefühle empfangen wir durch den Einfluss der Vorstellung des Objects auf unsere Gefühlsfähigkeit vermittelst unsrer Neigungen; nur dieses wird von uns durch den Vernunftbegriff (die Idee) des Sittengesetzes selbst gewirkt; denn wäre das nicht, so wären wir nicht frei bei der Befolgung des Sittengesezzes, sondern ein Spiel des durch dasselbe gewirkten Gefühls.

c) Jedes andere Gefühl läst sich begreifen. Ich empfinde Lust am Genuss einer wohlschmeckenden Frucht, und ich begreife warum. Denn wie sollte mir das nicht Lust machen, was mir wohlschmeckt, und ausserdem

meinen Hunger ſtillt. Das Gefühl der Achtung für das Sittengeſetz iſt unbegreiflich; denn wie eine bloſse Idee alle Luſt an wirklichen Gegenſtänden, die den Sinnen ſchmeicheln, und ungeſtüm fordernde Naturtriebe beſiegen, und trotz ihnen das Begehrungsvermögen lenken kann, das begreift Niemand.

2. Noch deutlicher wird uns die Vorſtellung werden, die wir uns von der Achtung machen müſſen, wenn wir uns deutlich denken, wie der Wille oder das Begehrungsvermögen zum Wollen oder Begehren beſtimmt wird. Wenn irgend ein ſinnlicher Gegenſtand, z. B. eine Frucht, uns in die Sinne fällt, und der Naturtrieb, z. B. der Hunger, wirkt, ſo entſtehet eine Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo, wenn wir die Frucht bereits einmal genoſſen haben, und ihren Wohlgeſchmack und ihre hungerſtillende Kraft kennen, eine Neigung zu derſelben, deren Befriedigung mit Luſt verknüpft iſt. Nun kömmt aber die Vorſtellung des Geſetzes dazu, das oft wider unſre Neigung ſpricht, oder uns das verbietet, wozu wir Neigung haben. Geſetzt nun, die Frucht wäre eines Andern Eigenthum, ſo ſagt das Geſetz: du ſollſt nicht ſtehlen. Hier kämpfen nun zwei Vorſtellungen gegen einander, die Neigung und die Vernunftvorſtellung des Verbots. Soll nun die letztere die Neigung in uns überwinden, und zwar ſie ganz allein, ohne daſs etwa Furcht vor der Schande, oder vor der Strafe, die vielleicht in der bürgerlichen Geſellſchaft mit dem Diebſtahl verknüpft iſt, mit wirke (denn da möchte zuweilen eine Abneigung entſtehen, die gröſser wäre, als jene Neigung, und die Ueberwindung natürlich, und unwillkührlich, folglich nicht verdienſtlich ſeyn); ſo muſs

a) etwas in uns ſeyn, was jener Neigung entgegen wirkt, folglich Abneigung vor der Befriedigung derſelben hervorbringt, d. h. die Vorſtellung von der Befriedigung jener Neigung muſs mit Unluſt verknüpft ſeyn, ſobald dieſes Etwas wirkt. Dieſes Etwas iſt nun die bloſse Vorſtellung des Verbots, welche ein Gefühl gegen jene Neigung in uns wirken muſs.

b) Aber dieſes Gefühl, das der Neigung entgegen wirkt, kann auch nicht unwillkührlich ſeyn, wie

etwa die Furcht vor der Schande oder der Strafe, sondern es muſs durch die Wirkung unſers eignen Willens auf unſre Fähigkeit, Luſt oder Unluſt zu fühlen, hervorgebracht werden.

c) Daher entſtehet hier das Unbegreifliche, daſs eine bloſse Vorſtellung der Vernunft das bewirkt, was ſonſt nur die Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes bewirken kann, und daſs der Wille vor dem durch die Vorſtellung des Gegenſtandes möglich werdenden Gefühl hergehet, und es hervorbringt, da ſonſt das Begehren auf das Gefühl (der Neigung) folgt, und durch daſſelbe hervorgebracht wird. Wir ſehen hier nur die Richtigkeit dieſer Vorſtellung ein; warum ſie unbegreiflich ſeyn muſs, werde ich in der Folge zeigen.

Dieſes unbegreifliche Gefühl nun iſt die Achtung für das Geſetz (P. 138. 139).

3. Die Achtung für das Geſetz iſt alſo zwar ein Gefühl, aber doch ein ſolches, das von jedem andern ſpecifiſch verſchieden iſt. Denn alle andere Gefühle werden durch Einfluſs der Vorſtellung eines ſinnlichen Gegenſtandes auf unſre Fähigkeit des Gefühls empfangen; dieſes allein aber muſs ſelbſt gewirkt werden, wie (in 1, b. 2, b.) gezeigt worden. Da wir nun das Wohlgefallen, was wir an der Vorſtellung der Exiſtenz eines Gegenſtandes finden, das Intereſſe am Gegenſtande nennen, ſo können wir ſagen, alle ſinnlichen Gegenſtände, zu denen wir Neigung haben, intereſſiren uns, oder flöſsen uns ein Intereſſe für ſich ein, aber an der Befolgung des Geſetzes nehmen wir ein Intereſſe (G. 38.); das Vermögen, ein ſolches moraliſches Intereſſe am Geſetze zu nehmen, oder zur Achtung fürs Geſetz, heiſst auch das moraliſche Gefühl (P. 141, 142), welches auch einige den moraliſchen Sinn nennen. Es iſt eigentlich das Vermögen der Vernunft, den Willen durch die Vorſtellung des Geſetzes wider die Neigung zu beſtimmen (die practiſche Vernunft); welches wegen der Unterdrückung der Neigung und des daraus entſpringenden Einfluſſes des Geſetzes auf den Willen das moraliſche Gefühl heiſst. S. Intereſſe.

4. Dennoch ist das Gesetz, als solches, d. i. abstrahirt von allen Belohnungen und Strafen, die etwa als mit der Befolgung oder Uebertretung desselben verbunden gedacht werden, weder ein Gegenstand der Neigung, noch der Furcht; nicht der Neigung, weil die Befolgung des Gesetzes kein Genuſs ist, Neigung aber ist der Hang zu einem gewohnten Genuſs; nicht der Furcht, weil die Uebertretung des Gesetzes kein Schmerz ist, Furcht aber ist Abneigung vor Schmerz. Die Vorstellung des Gesezzes selbst also hat auf die Gefühlsfähigkeit keinen Einfluſs, da sie weder Zuneigung noch Abneigung gegen das Gesetz erregt. Wir haben aber das besondere Vermögen, Regeln des Handelns als Gesetze für uns zu erkennen, welches Vermögen die practische Vernunft heiſst. Wir erkennen eine Regel des Handelns, z. B. die, nicht zu stehlen, als Gesetz für uns, heiſst nichts anders, als, wir sind uns bewuſst, daſs unser Wille dieser Regel untergeordnet, ihr unterworfen seyn soll, und dieses Bewuſstseyn ist eben die Achtung fürs Gesetz.

5. Die Achtung bestehet also darin, daſs

a) unser Begehrungsvermögen, durch die Vorstellung des Gesetzes, willkührlich bestimmt wird, und eben darum den Namen eines Willens verdient;

b) daſs wir uns dessen bewuſst sind, daſs es das Gesetz, und nicht etwa ein sinnlicher Gegenstand, etwa Furcht vor Strafe, oder Hoffnung der Belohnung ist, welches das Begehrungsvermögen bestimmt.

Und in so fern kann man die Achtung eine Wirkung des Gesetzes nennen, und sie auch so erklären: sie ist das Bewuſstseyn einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz, doch als mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen aber nur durch eigene Vernunft angethan wird, verbunden (P. 143.). Wir werden in der Folge sehen, daſs andre Philosophen dieses umgekehrt, und das Gesetz als eine Wirkung des moralischen Gefühls betrachtet haben.

6. Die Achtung hat indessen doch etwas analogisches mit Furcht und Neigung (P. 143. f.). Denn

a) als Unterwerfung unter ein Geſetz, wider alle Neigungen, d. i. unter ein Gebot, mit deſſen Befolgung für das Subject, das eine Neigung zum Gegentheil hat, Zwang verbunden iſt, enthält das Gefühl der Achtung keine Luſt, ſondern ſo fern vielmehr Unluſt an der Handlung in ſich; daher auch eine jede Pflicht ungern erfüllt wird, wenn die Erfüllung wirklich aus Pflicht geſchieht. Dazu kömmt, daſs dasjenige, was unſrer Selbſtliebe Abbruch thut, uns zugleich zurückſetzt, indem es unſern Eigendünkel, oder das unbedingte Wohlgefallen an uns ſelbſt, niederſchlägt, oder uns demüthigt. Alſo demüthigt die Vorſtellung des moraliſchen Geſetzes jeden Menſchen, indem dieſer mit derſelben den ſinnlichen Hang ſeiner Natur vergleicht. Und dieſes iſt ein negatives Gefühl, und wirklich pathologiſch, oder ein ſolches, das aus unſern Neigungen wider unſern Willen entſpringt; denn wir können nicht machen, daſs die Vorſtellung des Geſetzes uns nicht afficire, d. i. die practiſche Vernunft gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir in uns ſelbſt alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (G. 20). Wo das ſittliche Geſetz ſpricht, da giebt es auch weiter keine freie Wahl in Anſehung deſſen, was zu thun ſei (U. 16.). Und wir wären Sklaven des Sittengeſezzes, wenn wir uns nicht daſſelbe ſelbſt gäben, und die Wirkung der practiſchen Vernunft, welche wir Achtung fürs Geſetz nennen, nicht Wirkung unſrer eigenen Cauſalität (einer unbegreiflichen Willkühr) wäre. Die Achtung iſt in ſo fern ſo wenig ein Gefühl der Luſt, daſs man ſich ihr in Anſehung eines Menſchen nur ungern überläſst. Man ſucht etwas ausſindig zu machen, was uns die Laſt derſelben erleichtern könne, irgend einen Tadel, um uns wegen der Demüthigung, die uns durch ſolches Beiſpiel widerfährt, ſchadlos zu halten. Selbſt Verſtorbene ſind, vornehmlich wenn ihr Beiſpiel unnachahmlich ſcheint, vor dieſer Critik nicht immer geſichert. Sogar das moraliſche Geſetz ſelbſt, in ſeiner feierlichen Majeſtät, iſt dieſem Beſtreben, ſich der Achtung dagegen zu erwehren, ausgeſetzt. Deswegen ſucht

man fich einzubilden, es zwecke lediglich auf unfern Vortheil ab, um der läftigen Achtung lofs zu werden, und es zum Gegenftande unfrer Neigung zu machen (P. 137.).

b) Da diefer Zwang aber durch Gefetzgebung der eigenen Vernunft ausgeübt wird, enthält es auch ein erhebendes Gefühl, welche Wirkung der practifchen Vernunft auf die Fähigkeit des Gefühls die Selbftbilligung (ein angenehmes Gefühl der Billigung unferes moralifchen Zuftandes) genannt werden kann. Dadurch nehmlich, dafs jenes Gefühl der Unluft den Widerftand der Neigung gegen das Gefetz aus dem Wege fchafft, wird die Wirkung des Gefetzes auf das Subject pofitiv befördert, und in diefer Rückficht ift jenes Gefühl zugleich Achtung für das Gefetz, welches Verhältnifs eigentlich nichts finnliches ift, fondern im Urtheil der Vernunft liegt. Hat man daher erft den Eigendünkel abgelegt, und der Achtung practifchen Einflufs verftattet, fo ift in diefem Gefühl wiederum fo wenig Unluft, dafs man fich an der Herrlichkeit des Sittengefetzes nicht fatt fehen kann, und die Seele fich in dem Maafse felbft zu erheben glaubt, als fie das heilige Gefetz über fich und ihre gebrechliche Natur erhaben fiehet (P. 138. U. 16.). Darum kann diefes Gefühl nur auch ein Gefühl der Achtung fürs moralifche Gefetz, aus beiden Gründen (a und b), zufammen aber ein moralifches Gefühl genannt werden (P. 133.). Diefes Gefühl kann nun, zum Unterfchiede von den pathologifchen, ein practifches genannt worden.

7. Alle Achtung für Perfonen ift eigentlich nur Achtung fürs Gefetz, z. B. der Rechtfchaffenheit, der Wahrheit u. f. w., wovon die Perfon in fich das Beifpiel aufftellt. Weil wir die Erweiterung unferer Talente auch als Pflicht anfehen, fo ftellen wir uns an einer Perfon von Talenten auch gleichfam das Beifpiel eines Gefetzes vor, das uns auffordert, ihr, durch Uebung, hierin ähnlich zu werden; darum haben wir auch Achtung für eine Perfon von ausgebildeten Talenten (P. 138. 139.). Auf Sachen geht Achtung gar nicht. Diefe können Neigung, und wenn es Thiere find, z. B. Pferde, Hunde,

Katzen u. s. w., so gar Liebe, andre Dinge, z. B. das Meer, ein Vulcan, ein Raubthier, Furcht, niemals aber Achtung in uns erwecken. Selbst Bewunderung, z. B. der Stärke eines Thiers, ist noch nicht Achtung. Man kann sogar über die Macht eines Menschen erstaunen, ohne ihn zu achten. Nur für einen rechtschaffenen Mann, der uns die Thunlichkeit des Gesetzes durch die That beweiset, haben wir Achtung, wenn wir uns gleich selbst eines gleichen Grades der Rechtschaffenheit bewusst sind. Denn, da beim Menschen immer alles Gute mangelhaft ist, so schlägt das Gesetz, durch ein Beispiel anschaulich gemacht, doch immer unsern Stolz nieder, da hingegen die Unlauterkeit des Mannes, den wir vor uns sehen, uns nicht so bekannt ist, als unsere eigene, daher er uns in einem reinern Lichte erscheint. Achtung ist ein Tribut, den wir dem Verdienste nicht verweigern können, wir mögen wollen oder nicht; wir mögen allenfalls äusserlich damit zurückhalten, so können wir doch nicht verhüten, sie innerlich zu empfinden (P. 135 — 137.).

8. Das moralische Gesetz also bestimmt nicht nur objectiv, oder allgemein geltend für alle vernünftige Wesen, den Gegenstand der Handlung, oder was gut und böse ist *), sondern auch subjectiv das Begehrungsvermögen (des Einzelnen) durch das Gefühl der Achtung, und in so fern ist dasselbe Triebfeder, indem es auf die Sittlichkeit des Subjects Einfluss hat, und ein Gefühl bewirkt, welches dem Einflusse des Gesetzes auf den Willen beförderlich ist (P. 158.).

9. Heinrich Home (Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit V. II. K. 2.) sagt: „Wir haben ein besonderes Gefühl, vermöge dessen wir billigen oder missbilligen, und dieses Gefühl ist überflüssig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun, oder was wir nicht thun sollen.“ Hiernach geht also ein Gefühl, das auf Moralität gestimmt ist, im Subject vor dem Gesetz her, oder es wird durch dieses Gefühl bestimmt, was Gesetz

*) Sollte nicht das ἀισθητηριον Hebr. 5, 14, das moralische Gefühl, als Anlage seyn?

für unsere Handlungen ist. Das ist aber unmöglich, weil alles Gefühl sinnlich ist; die Triebfeder der sittlichen Gesinnung darf aber nicht sinnlich, sondern muſs das Gesetz selbst seyn. Hätten wir keine sinnlichen Gefühle, so hätten wir freilich keine Neigungen, und also auch nicht das Gefühl, welches Achtung heiſst; aber die Ursache der Bestimmung der Gefühlsfähigkeit zur Achtung liegt doch in der reinen practischen Vernunft, und dieses Gefühl kann daher seines Ursprungs wegen nicht pathologisch, oder unwillkührlich aus der Neigung entsprungen, sondern muſs practisch gewirkt, oder durch die reine Vernunft hervorgebracht, heiſsen. Dadurch, daſs die Vorstellung des moralischen Gesetzes der Selbstliebe den Einfluſs und dem Eigendünkel den Wahn benimmt, als sei das Subject der Gegenstand eines unbedingten Wohlgefallens, wird das Hinderniſs der reinen practischen Vernunft vermindert, und die Vorstellung des Vorzuges ihres objectiven oder allgemeingültigen Gesetzes vor den Antrieben der Sinnlichkeit, mithin das Gewicht des Gesetzes durch die Wegschaffung des Gegengewichts der Neigung, also relativ, oder im Verhältnisse auf einen durch die Antriebe der Sinnlichkeit afficirten Willen, im Urtheile der Vernunft hervorgebracht. Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, welche objectiv als ein Sittengesetz, subjectiv als Triebfeder betrachtet wird. Die practische Vernunft verschafft nehmlich, als Vermögen der Sittlichkeit, dadurch, daſs sie der Selbstliebe oder dem Inbegriff aller Neigungen (im Gegensatze mit practischer Vernunft) alle Ansprüche abschlägt, dem Gesetze, das dann allein Einfluſs hat, Ansehn. Noch ist hierbei zu merken: daſs, weil die Achtung eine Wirkung auf die Gefühlsfähigkeit ist, mithin auf die Sinnlichkeit eines vernünftigen Wesens, sie diese Sinnlichkeit voraussetzt. Da nun jede Empfindung, folglich auch jedes Gefühl, also auch das moralische, Grade haben muſs, über welche noch immer höhere Grade gedacht werden können, so setzt das moralische Gefühl die Endlichkeit solcher Wesen voraus, denen das moralische Gesetz Achtung auflegt. Achtung fürs Gesetz kann also einem höchsten, oder auch einem

von aller Sinnlichkeit freien Wefen, wie Gott gedacht wird, nicht beigelegt werden. Denn da es für daffelbe kein Hindernifs der practifchen Vernunft geben kann, dergleichen die Sinnlichkeit ift, fo kann es auch weder gedemüthigt, noch erhoben werden, oder das Gefühl der Selbftbilligung haben (P. 134. 135.). Das moralifche Gefühl dient alfo nicht zur Beurtheilung der Handlungen, oder wohl gar zur Gründung des objectiven Sittengefetzes felbft, fondern blofs zur Triebfeder, um das Sittengefetz in fich zur Maxime oder zur Regel der Handlungen zu machen (P. 135.).

10. Diefe Achtung fürs Gefetz wird nun hauptfächlich erfordert, wenn eine Handlung aus Pflicht gefchehen feyn foll. Denn die Pflicht ift die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gefetz. Es wird alfo zweierlei erfordert, wenn es von einer Handlung gelten foll, dafs durch fie eine Pflicht, aus Pflicht, erfüllt worden fei:

a) die objective Befchaffenheit derfelben, d. i. diejenige, vermöge welcher fie für eine jede Vernunft gültig ift, nehmlich, fie mufs mit dem Sittengefetz übereinftimmen. Dann ift die Handlung pflichtmäfsig, und diefe Befchaffenheit heifst auch die moralifche Nothwendigkeit, die Gefetzmäfsigkeit oder Legalität der Handlung;

b) die fubjective Befchaffenheit derfelben, d. i. diejenige, vermöge welcher fie aus der befondern Triebfeder des Subjects entfprungen ift; da mufs der Wille blofs durch die Achtung fürs Gefetz zu derfelben beftimmt worden feyn. Dann erft ift die Handlung aus Pflicht, blofs um des Gefetzes willen, d. i. aus Achtuug fürs Gefetz gefchehen, und diefe Befchaffenheit heifst auch die Moralität oder der moralifche Werth der Handlung (P. 144.).

11. Wir müffen alfo das moralifche Gefühl oder die Achtung fürs Gefetz ja nicht für einerlei mit dem fogenannten guten Herzen halten. Derjenige hat ein gutes Herz, deffen Neigungen auf folche Gegenftände gerichtet find, welche das Sittengefetz zum Inhalt ihrer Maximen oder Lebensvorfchriften macht. Dann gefchieht das aus Neigung, was aus Achtung fürs

Gesetz geschehen sollte, die Handlung ist legal, aber nicht moralisch. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und theilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu thun, oder aus Liebe zur Ordnung gerecht zu seyn, aber das ist noch nicht die ächte moralische Maxime unsers Verhaltens, die unserm Standpuncte, unter vernünftigen Wesen, als Menschen, angemessen ist, wenn wir uns anmaaßen, gleichsam als Volontaire (Menschen, die nicht dazu verbunden sind) uns mit stolzen Einbildungen über den Gedanken von Pflicht (d. h. daß wir wider unsre Neigungen genöthigt werden,) wegzusetzen, und uns schmeicheln, als wollten wir, vom Gebote unabhängig, dasjenige aus eigener Lust thun, was das Gebot andern gebietet, und wozu folglich für uns kein Gebot nöthig wäre. Wir stehen unter einer Disciplin oder Zucht der Vernunft, und müssen in allen unsern Maximen der Unterwürfigkeit unter derselben nicht vergessen, ihr nichts entziehen, oder dem Ansehn des Gesetzes (ob es gleich unsere eigene Vernunft giebt) durch eigenliebigen Wahn dadurch etwas abkürzen, daß wir den Bestimmungsgrund unseres Willens, wenn gleich dem Gesetze gemäß, doch worin anders, als im Gesetze selbst, und in der Achtung für dieses Gesetz setzen. Pflicht und Schuldigkeit, nicht aber Liebe und freies Wohlwollen sind die Benennungen, die wir allein unserm Verhältnisse zum moralischen Gesetze geben müssen. Wir sind zwar gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch practische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten, aber doch zugleich Unterthanen, nicht das Oberhaupt desselben, und die Verkennung unserer niederen Stufe, als Geschöpfe, und Weigerung des Eigendünkels gegen das Ansehn des heiligen Gesetzes ist schon eine Abtrünnigkeit von demselben, dem Geiste nach, wenn gleich der Buchstabe desselben, etwa aus Liebe zur Ordnung, erfüllt würde (P. 146. 147.).

12. Das Gebot der Liebe Gottes und des Nächsten (Matth. 22, 37.) widerspricht dem nicht. Denn als Gebot fordert es Achtung für ein Gesetz, das Liebe befiehlt, und überläßt es nicht der beliebigen Wahl eines guten Herzens, sich diese Liebe zum Grund-

satz seiner Handlungen zu machen. Es ist aber hier blofs von einer practischen Liebe die Rede. Denn Gott können wir nicht sinnlich lieben, weil er kein Gegenstand ist, der uns in die Sinne fällt, und also Einflufs auf unser Gefühl, und so eine Neigung in uns hervorbringen könnte. Bei Menschen ist nun das wohl der Fall, aber es ist nicht möglich, auf Befehl zu lieben, oder eine Neigung in uns hervorzubringen, wenn der Gegenstand nicht liebenswürdig ist. Ich kann unmöglich Zuneigung zu einem, der Gesinnung nach verworfenen, und dem äufsern Ansehn nach, höchst widerlichen Räuber haben. Gott lieben heifst also, seine Gebote gerne thun, den Nächsten lieben, alle Pflichten gegen ihn gerne erfüllen. Das Gebot aber kann auch nicht gebieten, diese Gesinnung wirklich zu haben, sondern darnach zu streben. Das drücken auch die Worte Jesu aus, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüthe, und von allen deinen Kräften (Marc. 12, 30.). Denn thäte man das gerne, was das Gebot gebietet, so wäre das Gebot überflüssig, thun wir es aber nicht gerne, sondern aus Achtung fürs Gesetz, ja macht das Gebot gar diese Achtung zur Triebfeder, so würde es das Gegentheil (das Thun der Pflicht mit Unlust) von dem wirken, was es gebietet (das Thun der Pflicht mit Lust). Dieses Gesetz stellt also das Ideal der Heiligkeit auf, oder die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit, dem wir uns nur in einem unendlichen Fortschreiten nähern können. Könnte nehmlich ein vernünftiges Geschöpf jemals alle moralische Gesetze völlig gerne thun, so müfste es keines Selbstzwangs mehr bedürfen. Das ist aber nicht möglich. Denn da es immer abhängig bleibt in Ansehung dessen, was zu seiner Zufriedenheit erfordert wird, so kann es nie ganz frei von Begierden und Neigungen werden; da nun diese mit dem moralischen Gesetze nicht einerlei Quelle haben, so wird ihre Zusammenstimmung immer zufällig, mithin ihre Nichtzusammenstimmung immer möglich seyn, also immer Achtung fürs Gesetz, die aber mit Unlust verknüpft ist (6, a), der Grund der Befolgung desselben seyn müssen (10, b); das Gesetz wird daher immer Gebot für

ein solches Wesen bleiben (6, a), und seine Tugend nie in Heiligkeit übergehen, d. i. die Achtung fürs Gesetz wird sich nie in Liebe zu demselben verwandeln (P. 147 — 150.).

13. Hierdurch wird nicht nur der Religionsschwärmerei (Ueberschreitung der Grenzen der Vernunft in Beziehung auf den Begriff der Gottheit) in Ansehung der Liebe Gottes, sondern auch der moralischen Schwärmerei (der Ueberschreitung der Grenzen, die die practische reine Vernunft der Menschheit setzt) in Ansehung der Liebe des Nächsten, vorgebeuget. Die sittliche Stufe, worauf jedes vernünftige Geschöpf (endliche Wesen) stehet, ist Achtung fürs moralische Gesetz, sein moralischer Zustand ist Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe, und nicht Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen. Wenn man die Gemüther in den Wahn versetzt, der Bestimmungsgrund ihrer Handlungen sei nicht Pflicht, d. i. Achtung fürs Gesetz (10, b), dessen Joch sie tragen müfsten, dem sie gehorchen müfsten, sondern die Handlung sei ein Verdienst, das sie sich machen könnten, so ist das moralische Schwärmerei; denn nicht zu gedenken, dafs die Triebfeder alsdann pathologisch ist, weil sie in der Selbstliebe bestehet, so ist es phantastisch, sich mit einer freiwilligen Gutartigkeit des Gemüths zu schmeicheln, für welches gar nicht einmal ein Gebot nöthig sei. Es lassen sich wohl Handlungen andrer, wenn sie blofs um der Pflicht willen, und mit grofser Aufopferung geschehen sind, unter dem Namen edler und erhabener Thaten preisen, und doch nur so fern Spuren da sind, dafs sie ganz aus Achtung für die Pflicht geschehen sind. Will man sie aber Jemanden als Beispiel zur Nachfolge vorstellen, so mufs durchaus die Achtung für Pflicht (als das einzige ächte moralische Gefühl (10, b)) zur Triebfeder gebraucht werden, welche es nicht unserm Eigendünkel (eiteln Selbstliebe) überläfst, uns auf verdienstlichen Werth was zu Gute zu thun. Wir werden auch gewifs zu allen preiswürdigen Handlungen

ein Gebot finden, folglich, daſs ſie nicht von unſerm Belieben abhängen (P. 150 — 152.).

14. Kant giebt (in der Critik der Urtheilskraft §. 27. S. 95.) noch eine andere Erklärung von der Achtung, nehmlich ſie ſei das Gefühl der Unangemeſſenheit unſeres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Geſetz iſt. Es iſt nun die Frage: wie ſtimmt dieſe Erklärung mit der vorher gegebenen überein?

a) Wir haben geſehen, daſs die Achtung ein Gefühl iſt, das durch die bloſse Idee des Sittengeſetzes in uns gewirkt wird (1); folglich muſs bei dem Gefühl der Achtung eine Idee in unſerm Vorſtellungsvermögen ſeyn, die für uns Geſetz iſt; aber

b) ſoll auch dieſe Idee durch das Vermögen unſers Willens ganz allein Einfluſs auf unſere Willensbeſtimmung haben, ſo daſs wir nichts weiter wollen, als was das Geſetz will. Nun haben wir aber Neigungen, die oft ganz was anders begehren, als was das Geſetz will, und dieſe Neigungen können wir unterdrücken und dadurch dem Geſetz Eingang bei uns verſchaffen. Da dieſes nun durch das Gefühl der Achtung geſchieht, ſo iſt dieſes Gefühl des Widerſtandes gegen die Neigung zugleich ein Gefühl davon, wie unangemeſſen wir noch dem Sittengeſetz ſind, oder wie ſehr wir immer noch hinter der Idee deſſelben zurückbleiben, und wie unangemeſſen alſo immer noch das Vermögen unſers Willens zur Erreichung der Idee des Geſetzes iſt.

c) Da es nun unſere eigene Vernunft iſt, die die Erreichung jener Idee von uns fordert, und durch den Einfluſs auf unſern Willen auch zeigt, daſs es unſre Beſtimmung iſt, nach jener Angemeſſenheit zu ſtreben, ſo iſt die Achtung fürs Geſetz zugleich Achtung für unſern eigenen, durch die Vernunft beſtimmten Willen, und für unſre Beſtrebung, nehmlich die, die Angemeſſenheit unſers Willens zur Idee des Sittengeſetzes in uns zu bewirken.

15. Wie unterſcheidet ſich aber Achtung von Hochachtung, Ehrfurcht und dem Gefühl des Erhabenen?

a) Ehrfurcht iſt auch ein Gefühl, es wäre nehmlich, der Etymologie nach, das Gefühl der Furcht vor der Ehre, die einem Gegenſtande gebührt. Nun iſt Furcht die Abneigung vor Schmerz, und Ehre iſt das Intereſſe für die Achtung, die einem Gegenſtande gebührt, und welches entweder in dem zu ehrenden Weſen ſelbſt, oder in einem Andern iſt, der daſſelbe ehret. Ehren heiſst aber dieſes Intereſſe äuſſern, oder durch gewiſſe Zeichen die Achtung zu erkennen geben. Da nun alle Achtung unſrer Selbſtliebe Abbruch thut, und uns demüthigt, ſo miſcht ſich unter das Intereſſe an der Achtung, die dem (zu ehrenden) Weſen gebührt, eine Unluſt, die etwas Analogiſches mit Schmerz hat, ohne doch wegen des Intereſſe daran ſelbſt Schmerz zu ſeyn, und dieſes Gefühl iſt die Ehrfurcht, welche Achtung erweckt, aber nicht die Achtung ſelbſt, ſondern die mit einem Intereſſe an der Achtung verbundene Unluſt iſt. Die Majeſtät des Geſetzes flöſst Ehrfurcht ein, welche Achtung des Untergebenen gegen ſeinen Gebieter erweckt (R. 11.*)).

b) Schiller ſagt (in der neuen Thalia 3. B. S. 217.). „Man darf die Achtung nicht mit der Hochachtung verwechſeln. Achtung geht nur auf das Verhältniſs der ſinnlichen Natur zu den Forderungen reiner practiſcher Vernunft überhaupt, ohne Rückſicht auf eine wirkliche Erfüllung. Hochachtung hingegen geht ſchon auf die wirkliche Erfüllung des Geſetzes, und wird nicht für das Geſetz, ſondern für die Perſon, die demſelben gemäſs handelt, empfunden. Daher iſt Achtung kein angenehmes, eher drückendes Gefühl, Hochachtung hat hingegen etwas ergötzendes, weil die Erfüllung des Geſetzes (da ſie das Intereſſe am Geſetz befriedigt) Vernunftweſen erfreuen muſs. Achtung iſt Zwang, Hochachtung ſchon ein freieres Gefühl. Aber das rührt von der Liebe her, die ein Ingrediens der Hochachtung ausmacht. Achten muſs auch der Nichtswürdige das Gute, aber um denjenigen hochzuachten, der es gethan hat, müſste er aufhören, ein Nichtswürdiger zu ſeyn.“ Allein das Intereſſe am Geſetz iſt nicht pathologiſch, ſondern ſelbſtgewirkt, und das Geſetz kein Gegenſtand der Neigung (3. 4.), es kann daher auch der Anblick der Realiſirung deſſelben

nicht Liebe unter die Achtung mischen. Das Wort Hoch zeigt allerdings an, dass Hochachtung nicht eine absolute Achtung ist, wie die Achtung fürs Gesetz, welche in Beziehung aufs Gesetz keine Grade haben kann, aber in Beziehung auf ein Wesen, welches das Gesetz unvollkommen befolgt, und daher mehr oder weniger Achtung erweckt, relativ, und folglich gegen ein Wesen, welches das Gesetz selten übertritt, Hochachtung genannt wird. Wenn der Nichtswürdige keine Hochachtung für den Tugendhaften hat, so rührt das davon her, dass er zu seiner eigenen Entschuldigung sich überredet, alle übrigen heuchelten nur Tugend, bei keinem wirke die subjective moralische Triebfeder (Achtung fürs Gesetz) die gesetzmässigen Handlungen; folglich rührt es von seinem Unglauben an die Tugend der Menschen her (R. 10. *)).

c) Das Gefühl des Erhabenen ist ebenfalls ein Gefühl der Achtung, nehmlich der Achtung für unsere eigene Bestimmung. Wir nennen nehmlich etwas erhaben, wenn das Vermögen unserer Einbildungskraft nicht zureichen will, die Grösse desselben zu fassen, z. B. den fürchterlich tobenden Ocean, eine unübersehbare egyptische Pyramide u. s. w. Nun ist unsere Vernunft das Vermögen, welches die Vollendung dessen fordert, was der Verstand denkt, und die Vernunftbegriffe oder Ideen sind nichts anders, als Vorstellungen von der Vollendung der Reihen von Begriffen, welche der Verstand liefert (s. *a priori*. 24, c. Idee); die Einbildungskraft aber ist nur ein Vermögen, sich der Gränze, welche die Vernunft in der Idee aufstellt, ohne Ende zu nähern. Die Unangemessenheit der Einbildungskraft für die Ideen der Vernunft überhaupt erregt daher, beim Anblick eines erhabenen Gegenstandes, ein Gefühl in uns, welches das Gefühl des Erhabenen ist, und um dessentwillen wir eben den Gegenstand erhaben nennen, ob es wohl eigentlich unsere Gemüthsstimmung ist. Die Vernunft schreibt uns nehmlich, beim Anblick eines solchen Gegenstandes, die Zusammenfassung desselben durch die Einbildungskraft als ein Gesetz vor, die Einbildungskraft vermag es aber nicht vollkommen, daher entstehet das Gefühl, welches wir Achtung nennen. Nun ist es aber

nicht der Gegenstand, den wir achten, sondern das Gesetz der Vernunft, welches uns hier die Zusammenfassung des Gegenstandes in der Anschauung eines Ganzen vorschreibt, d. i. unsere eigene Bestimmung (14, c.); nur daſs wir hier diese unsere Bestimmung mit dem sinnlichen Gegenstande verwechseln, und letztern erhaben nennen, weil er uns die Ueberlegenheit unserer Vernunft über unser sinnliches Vermögen der Einbildungskraft, folglich unsere Vernunftbestimmung, gleichsam anschaulich macht (U. 96.). Man kann also sagen, das Gefühl des Erhabenen ist das Gefühl der Achtung, wenn es durch einen sinnlichen Gegenstand erweckt wird, welcher alsdann erhaben heiſst, und welcher uns Achtung einzuflöſsen scheint, die aber eigentlich Achtung für das Gesetz unserer Vernunft ist. S. Erhaben.

16. Wie nun die bloſse Vernunftidee des Sittengesezzes unsern Willen bestimmen kann, so daſs derselbe auf die Gefühlsfähigkeit wirkt, und Achtung fürs Gesetz hervorbringt, ist unbegreiflich. Wir können aber einsehen, warum es unbegreiflich seyn muſs. Die Willensbestimmung ist nehmlich ein Phänomen, oder eine Erscheinung im innern Sinn, diese kann nur wieder aus andern Erscheinungen, die ihre Ursachen sind, erklärt werden. Daher ist es begreiflich, wie ein Gegenstand in der Natur eine Begierde erwecken kann. Das Sittengesetz ist aber kein Gegenstand in der Natur, sondern ein bloſser Vernunftbegriff, oder eine Idee. Nun können wir bloſs sinnliche Gegenstände als Ursachen erkennen, s. Ursache; übersinnliche hingegen, z. B. Gott, und hier, das Sittengesetz, sind nur die Vorstellung von einer Ursache überhaupt, sie lassen sich bloſs als Ursache denken. Wir können also einsehen, daſs bei einer moralischen Handlung das Sittengesetz als Triebfeder wirken müsse. Da nun moralische Handlungen von unmoralischen im Begriff des Werths einer Handlung unterschieden werden müssen, so sehen wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit, oder die Apriorität der Achtung fürs Gesetz ein, ohne von ihrer Möglichkeit den mindesten Begriff zu haben, weil dazu Erkenntniſs des Uebersinnlichen gehören würde, welche uns unmöglich ist.

17. Noch eine Schwierigkeit will ich zum Schluſs dieſes Artikels löſen. Es ſcheint ein Widerſpruch zu ſeyn, zwiſchen der Behauptung, das Gefühl der Achtung wird von uns ſelbſt gewirkt (1, b.), es kann nicht unwillkührlich ſeyn (2, b.), und der, die Achtung entſpringt aus unſern Neigungen wider unſern Willen, wir können die practiſche Vernunft nicht gänzlich aus uns wegſchaffen, ſo daſs wir alle Handlungen, ihrem Werthe nach, für einerlei erklären könnten. Die Vernunft zwingt uns unmittelbare Achtung für das Sittengeſetz ab (6, a.). Dieſer Scheinwiderſpruch hat ſogar Manchen auf den Gedanken gebracht, ſich die Achtung, die das Geſetz wirkt, und die Neigung, die der ſinnliche Gegenſtand wirkt, als zwei Triebfedern vorzuſtellen, die in uns unwillkührlich gegen einander wirken, und der Freiheit das Geſchäft aufzutragen, ſich für eine von beiden Triebfedern zu erklären, und dadurch den Ausſchlag für die moraliſch gute oder ſchlechte Handlung zu geben. Allein, die practiſche Vernunft zwingt uns Achtung für das Sittengeſetz ab, heiſst, wir können die Anlage zur Moralität nicht ſo gänzlich in uns ausrotten, daſs wenn wir an die Idee des Sittengeſetzes denken, gar keine Achtung für daſſelbe mehr in uns gewirkt werden ſollte. Dieſes kömmt uns nun als ein Naturmechanismus vor, wider den wir nicht können. Das rührt nun daher, weil die practiſche Vernunft hier als eine Urſache gedacht werden muſs, welche die Achtung hervorbringt. Die Achtung als ein Gefühl iſt eine Wirkung in der Natur, und läſst ſich als Wirkung begreifen, nehmlich daſs ſie entſtehen muſs, wenn ihre Urſache vorhanden iſt. Die practiſche Vernunft iſt aber keine Urſache in der Natur, ſondern nur ein Analogon derſelben. Nun iſt aber die Nothwendigkeit ihrer Wirkung eben das, was bei derſelben wegfällt, weil ſie eine Urſache durch Freiheit iſt. Folglich kann ſie nur als Urſache gedacht und nicht begriffen werden. So lange der Menſch alſo practiſche Vernunft hat, iſt es begreiflich, daſs die Wirkung, die Achtung fürs Geſetz, nicht ganz aufhören kann, weil die Wirkung aus der Urſache entſpringen muſs; aber es iſt nicht begreiflich,

dafs die practifche Vernunft diefe Wirkung durch Freiheit, alfo willkührlich, hervorbringe, von welcher Caufalität wir keine Begriffe haben, ob fie gleich bei dem Moralgefetz vorausgefetzt wird. Daher wird alfo die Achtung, als Wirkung aufs Gefühl, für nothwendig erkannt, aber ift in fo fern nichts moralifches, fondern etwas pathologifches, oder den Neigungen mechanifch widerftehendes; aber als von der practifchen Vernunft bewirkt, als willkührlich und felbftgewirkt gedacht, und ift fo fern nichts phyfifches oder pathologifches, fondern das reine Urtheil der Vernunft.

Kant Grundl. zur Met. der Sitt. S. 14. 16. 20. 38.

Deff. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptft. S. 126 — 159.

Deff. Critik der Urtheilskr. S. 15. 95. 96.

Acroamatifch.

Acroamatifche, discurfive, philofophifche Beweife nennt Kant diejenigen Beweife, die aus Begriffen geführt werden. Wenn man nehmlich eine Behauptung beweifen will, fo kömmt es darauf an, wie die Behauptung befchaffen fei. Ift fie von der Art, dafs wir mit Hülfe der Einbildungskraft das, was wir behaupten, gleichfam felbft machen können, fo wird dadurch daffelbe gleichfam hervorgebracht, oder in Gedanken finnlich dargeftellt, und folglich damit bewiefen. Dies Hervorbringen, oder finnliche Darftellen in Gedanken, heifst die Conftruction, und ift bei folchen Behauptungen, die nur acroamatifch bewiefen werden können, nicht möglich. In den acroamatifchen Beweifen hat man den Gegenftand der Begriffe, von denen geredet wird, blofs in Gedanken, und drückt die Begriffe blofs durch Worte, aber nicht durch finnliche Darftellung aus. Das Wort acroamatifch ift griechifch, und bedeutet etwas, das zum Hören gehört. In den acroamatifchen Beweifen hört man blofs die Beweisgründe, in den mathematifchen, die daher auch intuitive (zum Sehen gehörige) heifsen, fieht man fie in der Conftruction. Man nennt diefe Beweife auch

discurfive, nach dem Lateinifchen, welches ausdrückt, dafs fie nur durch Worte geführt werden. In der Philofophie giebt es keine andern Beweife, da fie hingegen in der Mathematik gar nicht verftattet find, weil in derfelben alles demonftrirt, d. i. durch fichtbare Darftellung (Conftruction) bewiefen werden mufs.

Für diejenigen, welche mit der Geometrie, oder der Wiffenfchaft vom Raum vermittelft folcher Conftructionen, nicht bekannt find, wird es nöthig feyn, erft das Beifpiel eines folchen nicht acroamatifchen Beweifes zu geben, damit fie alsdann das Eigenthümliche des acroamatifchen defto deutlicher einfehen.

1. Der Geometer nennt einen jeden von drei Seiten eingefchloffenen Raum einen Triangel, ABC fei das Bild eines folchen Triangels. Der Geometer macht nehmlich folche Bilder der Gegenftände, die er fich in Gedanken vorftellt, um fich felbft und andern deutlicher zu werden. Diefe Bilder ftellen aber niemals den Gegenftand felbft vollkommen dar. Denn der Triangel ABC fchliefst z. B. einen beftimmten in der Erfahrung gegebenen Raum ein, dahingegen der Geometer unter einem Triangel jeden grofsen oder kleinen, von Linien ungleicher oder gleicher Länge eingefchloffenen Raum verftehet, welches kein Bild darftellen kann. Von einem folchen Triangel wird nun z. B. behauptet, er fei gleichfeitig, oder die drei einfchliefsenden Linien feien von gleicher Länge, wenn er unter folgenden drei Bedingungen gemacht werde:

a) Um den Endpunct (A) einer geraden Linie (AB), deren Länge man beftimmen kann, wie man will, und die man daher die gegebene oder beftimmte Linie nennt, mache man eine krumme Linie (BCD) fo, dafs alle gerade Linien, die von jedem möglichen Punct diefer krummen Linie bis zu jenem Endpunct gezogen werden können, gleiche Länge haben. Eine folche krumme Linie heifst ein Kreis oder Cirkel. Der Endpunct heifst dann der Mittelpunct diefes Kreifes, und jede folche vorher angeführte gerade Linie wird der Halbmeffer des Kreifes genannt, und fei, in diefem Fall, fo lang als AB.

b) Um den andern Endpunct (B) derfelben Linie (AB) mache man einen gleichen Kreis (ACE), deffen Halbmeffer auch die Linie (AB) fei, deren Endpunct (B) der Mittelpunct des Kreifes ift.

c) Endlich ziehe man von dem Durchfchnittspunct beider Kreife (C) die andern beiden Linien des Triangels nach den beiden Endpuncten (A und B).

2. Der Beweis, dafs die drei Seiten eines folchen Triangels einander gleich find, ift nun nicht acroamatifch, fondern intuitiv oder anfchauend, denn er wird nicht blofs mit Worten, fondern durch finnliche Anfchauungen geführt, obwohl *a priori*, denn er gilt nicht blofs von dem hier auf dem Papier gezeichneten, fondern jedem möglichen Triangel, und man fiehet aus demfelben, dafs das Gegentheil nicht möglich ift. Es heifst nun fo:

a) Die Linie (AC), welche vom Durchfchnittspunct der Kreife nach dem Endpunct (A) der gegebenen Linie gehet, ift mit diefer von gleicher Länge, denn fie find beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ABC).

b) Die andere Linie vom Durchfchnittspunct (C) nach dem andern Endpunct (B) der gegebenen Linie (AB) ift ebenfalls von gleicher Länge mit derfelben, denn fie find auch beide Halbmeffer eines und deffelben Kreifes (ACE).

c) Nun ift es ein Grundfatz, dafs, wenn zwei Dinge fo grofs find, als ein Drittes, fie nothwendig beide von gleicher Gröfse feyn müffen. Da nun hier beide Linien (CA und CB) vom Durchfchnittspunct (C) nach den Endpuncten (A und B) der gegebenen Linie (AB) mit diefer von gleicher Länge find, fo müffen fie vermöge jenes Grundfatzes beide, und folglich alle drei Linien (AC, AB und BC), von gleicher Länge, das heifst, der Triangel mufs gleichfeitig feyn; welches eben bewiefen werden follte.

3. So beweifen, heifst demonftriren, oder einen fichtbaren, intuitiven oder anfchauenden Beweis führen, welches allein durch die Conftruction (in 1, a. b. c.) möglich war.

4. Ganz anders ift es hingegen mit einem acroamatifchen Beweife. Es fei z. B. der Satz zu beweifen: die Erfcheinungen ftehen, fofern fie zugleich find, als Subftanzen, in Anfehung ihrer Accidenzen, in durchgängiger Wechfelwirkung. Könnten wir hier das, was in den Erfcheinungen, d. h. in jedem finnlichen Erfahrungsgegenftande, die Subftanz ift, oder das, was immer bleibt, wenn fich der Gegenftand auch noch fo fehr verändert, in der Einbildungskraft darftellen, und uns fogar, wie vom Triangel, ein Bild davon auf dem Papier entwerfen, und dann davon zeigen, dafs die Accidenzen, die wir an derfelben anfchaueten, durch die Wirkung beider Subftanzen auf einander fo wechfelten, dafs kein Accidenz in der einen Subftanz B durch die Subftanz A einem andern weichen müffe, ohne dafs die Subftanz A durch die Subftanz B gleichfalls eine Veränderung leide, d. i. dafs keine Wirkung entftehen könne, ohne eine Zurückwirkung, fo wäre der Beweis anfchauend, Satz und Beweis ein Theil der Mathematik, und der Beweis felbft eine Demonftration. Allein das ift nicht möglich. Nur Gröfsen können conftruirt werden, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung find Begriffe und keine Anfchauungen, oder finnliche Vorftellungen *a priori*, und können daher nur durch ihre Merkmale gedacht, aber nicht angefchauet, oder finnlich vorgeftellt, und nicht conftruirt oder finnlich dargeftellt werden. Der ganze Beweis mufs daher blofs durch die Gedanken gehen, ohne alle Beihülfe einer in Worten anzugebenden Darftellung der Sache felbft, und kann alfo nur durch Worte geführt werden. Zu dem Ende mufs ich mir erft deutlich denken, was Erfcheinung, Subftanz, Accidenz, Wechfelwirkung ift, oder die Merkmale diefer Begriffe in Gedanken auffuchen. Weifs ich nun, dafs Erfcheinung jeden finnlichen Gegenftand in der Erfahrung, der noch nicht durch Begriffe beftimmt ift, fondern blofs angefchauet wird, Subftanz das, was in diefem Gegenftande immer bleibt, Accidenz das, was an diefem Gegenftande immer wechfelt, und Wechfelwirkung diejenige Wirkung des Gegenftandes auf ei-

nen andern, die nicht ohne Zurückwirkung des letztern auf den erftern erfolgen kann, bedeutet, z. B. dafs ich mit dem Fufs nicht auf den Fufsboden meines Zimmers treten kann, ohne dafs der Fufsboden auf meinen Fufs zurückdrückt; dann find mir die Begriffe deutlich, und der Beweis erft möglich. Da der Beweis nun blofs durch Begriffe geführt wird, fo mufs ich wieder alle diefe Begriffe verftehen, oder die Gegenftände, welche durch fie gedacht werden, begreifen, und ihre Verbindung unter einander und mit dem zu beweifenden Satze durchdenken, wodurch es mir erft möglich wird, den Beweis felbft zu faffen und feine beweifende Kraft zu erfahren.

5. Der zu beweifende Satz ift alfo: alle finnliche Gegenftände, wenn fie zugleich feyn follen, müffen nothwendig fo auf einander wirken, dafs die Wirkung ohne Zurückwirkung nicht möglich ift. Es wird hier etwas von finnlichen Gegenftänden behauptet, d. h. von etwas, was weder ein Ding an fich ift, das, unabhängig von unfrer Art zu erkennen, wirklich fo vorhanden wäre, wie wir es erkennen (f. an fich), noch ein blofses Spiel unferer Einbildungskraft. In unferer Wahrnehmung folgt eine Vorftellung auf die andere, wir können uns nicht mehrere Vorftellungen auf einmal, fondern nur nach einander bewufst werden. Soll nun eine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich feyn, d. h. follen wir finnliche Gegenftände nicht für eben fo nach einander exiftirend halten, als wir fie nach einander wahrnehmen, fo mufs in unferm Verftande etwas feyn, wodurch die Ordnung, in der wir fie wahrnehmen, für willkührlich erkannt, alfo diefe Willkührlichkeit der Ordnung nothwendig und allgemein wird. Es mufs jedermann begreifen können, dafs es von ihm abhängt, in welcher Ordnung er die vorhandenen Dinge wahrnehmen will; worin eben ihre Gleichzeitigkeit beftehet. Diefes ift nun nicht anders zu begreifen, als durch einen reinen Verftandesbegriff, d. i. einen folchen Begriff, der aus dem Verftande entfpringt, und welchem der Stoff zur Anfchauung gleichzeitiger Dinge unterworfen feyn mufs.

Dieſes iſt der Begriff der **Wechſelwirkung**, vermöge deſſen alle gleichzeitigen Dinge als ſolche erkannt werden müſſen, die alle ſo auf einander wirken, daſs die Wirkung des einen ohne Zurückwirkung des andern nicht möglich iſt. Ohne dieſen Verſtandesbegriff wäre keine Erfahrung von gleichzeitigen Dingen möglich, wir würden vielmehr die Dinge für ſolche halten, die in denſelben verſchiedenen Zeiten (alſo nach einander) exiſtiren, in welchen wir ſie wahrnehmen. Drückte z. B. der Fuſsboden nicht auf meinen Fuſs zurück, und wüſste ich alſo nicht, daſs auch auf die Wahrnehmung des Fuſsbodens etwas in meinem Fuſs als nothwendig folgt, ſo wüſste ich nicht, daſs der **Fuſsboden** mit meinem Fuſs **zugleich** exiſtirte, ſondern da ich ihn erſt bei der Wirkung meines Fuſses wahrnähme, ſo wüſste ich bloſs, daſs dieſe Wahrnehmung auf die meines Fuſses folgte. Ich würde daher beide in verſchiedene Zeiten nach einander ſetzen, weil ich ſie ſo wahrnehme. Der Begriff der Wechſelwirkung macht es alſo möglich, daſs ich Dinge für gleichzeitig erkenne, die ich doch der Beſchaffenheit meines Wahrnehmungsvermögens nach zu verſchiedenen Zeiten wahrnehme.

6. Dieſer Beweis iſt unumſtöſslich. Es wird gewiſs Niemand zeigen können, wie es möglich ſei, Dinge als gleichzeitig wahrzunehmen, wenn ſie nicht Accidenzen an ſich hätten, die als wechſelſeitige Wirkungen von einander erkannt werden müſſen, ſo daſs das Gegentheil, daſs ſie nehmlich auch wohl nach einander ſeyn können, gar nicht möglich iſt. Allein die Gewiſsheit davon, daſs alle Erſcheinungen in durchgängiger Wechſelwirkung ſtehen **müſſen**, ſo unumſtöſslich ſie iſt, iſt dennoch nicht ſo in die Augen ſpringend, daſs man ſagen könnte, ich ſehe es gleichſam, daſs es nicht anders möglich iſt, ſo wie ich mit den Augen meiner Einbildungskraft deutlich ſehe, daſs zwei gerade Linien, ich mag ſie drehen und wenden, wie ich will, keinen Raum einſchlieſsen, ſondern, bei aller meiner Bemühung darum, immer auf einander fallen.

7. Die Entwickelung und Verdeutlichung der Begriffe in den acroamatiſchen Beweiſen erſchwert das Zuſammenfaſſen derſelben in Ein Bewuſstſeyn; die Fehltritte,

die dabei gemacht werden können, entziehen sich leicht unserer Aufmerksamkeit, und daher, und weil der Gegenstand nicht unmittelbar angeschauet, sondern nur durch Begriffe erkannt wird, ist die Gewissheit in dem philosophischen Beweise nie so zwingend und siegend, als in dem mathematischen, obwohl darum nicht weniger Gewissheit. S. Apodictisch).

Kant. Crit. der rein. Vern. Meth. I. Hauptst. I. Abschn. S. 762. 763.

Adelsgewalt.

S. Aristocratie.

Aehnlichkeit,

similitas, *ressemblance*, ist die Einerleiheit der Beschaffenheit (Qualität). Zwei Dinge A und B sind nehmlich einander ähnlich, wenn ihre Beschaffenheiten a und b einerlei sind, hingegen sind A und B unähnliche Dinge, wenn ihre Beschaffenheiten verschieden sind, so dass A die Beschaffenheiten a, b, c u. s. w. und B die Beschaffenheiten α, β, γ u. s. w. hat. Sind die Dinge in allen ihren Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit vollkommen, oder die Dinge sind identisch; sind sie nur in weniger Beschaffenheiten einerlei, so ist ihre Aehnlichkeit unvollkommen. Die Aehnlichkeit der Dinge hat also Grade, und fängt von der vollkommensten Verschiedenheit an, welches die unvollkommenste Aehnlichkeit ist, und gehet durch alle Grade der Aehnlichkeit, bis zu der Identität, welche die vollkommenste Aehnlichkeit oder die Einerleiheit aller ihrer Qualitäten ist, wo alle Verschiedenheit aufhört. Man nennt die Grade der Aehnlichkeit auch die Affinität oder Verwandtschaft (Affinität).

1. Wolf giebt (vernünftige Gedanken von Gott u. s. w. §. 19.) folgendes Exempel der vollkommensten Aehnlichkeit: „Wir wollen setzen, es wären zwei Häuser erbauet worden, die einander in allem ähnlich sind. Wir setzen ferner, dass einer mit verbundenen Augen in das eine Haus geführt würde, damit er die

Gegend nicht sehen kann, wo es liegt, und hernach in dem Hause alles, was er in demselben siehet, sorgfältig aufschreibet. Setzet endlich, dass er, nach verrichteter Arbeit, mit verbundenen Augen wieder herausgeführt und in das andere gebracht wird, wo er mit gleicher Sorgfalt alles aufschreibt, was er darin wahrnehmen kann. Wenn er nun beides gegen einander hält, was er in beiden Häusern aufgezeichnet hat, so wird es einerlei seyn, und die Häuser werden nicht zu unterscheiden seyn."

2. Das Wort ähnlich sagt Lambert (Architectonik, §. 136.) ist aus den zwei Ableitungstheilchen an und lich zusammengesetzt, wovon ersteres ein Vorwort (Präposition), daher ein localer Verhältnissbegriff ist.

3. Der Begriff der Aehnlichkeit ist ein logischer Vergleichungs- oder Verhältnissbegriff (Reflexionsbegriff), durch welchen die allgemeinen Begriffe Geschlechte und Arten gebildet werden.

4. Begriffe werden öfters nach Aehnlichkeiten gepaart (C. 92.), wenn nehmlich solche Begriffe zusammengestellt werden, die gewisse Beschaffenheiten mit einander gemein haben. So paarte Aristoteles seine Categorien nach der Aehnlichkeit zusammen, dass sie von allen Dingen gedacht werden müssen. Da er aber beim Sammlen derselben nicht nach einem eigentlichen Princip, von dem sie vollständig abgeleitet werden könnten, sondern bloss nach jener Aehnlichkeit verfuhr, so bekam er Stammbegriffe und abgeleitete Begriffe des reinen Verstandes, *Modi* der reinen Sinnlichkeit, und sogar einen empirischen Begriff unter seinen Titel der Categorien, und war überdem nicht sicher, ob es nicht noch mehr dergleichen gebe, die seiner Aufmerksamkeit auf jene Aehnlichkeit etwa entgangen wären.

5. Vermittelst der Aehnlichkeit lassen sich die Dinge analogisch ordnen, denn Analogie heisst das Verhältniss der Aehnlichkeit. S. Analogie.

6. Die Aehnlichkeit ist selbst ein Verhältnissbegriff, denn es müssen wenigstens zwei Dinge mit einander verglichen werden, um ihn anzuwenden. Die Substanzen sind einander ähnlich durch ihre Accidenzen, und es kömmt nun darauf an, wie viel derselben an beiden ei-

nerlei sind, und ob es wesentliche Stücke oder Modificationen sind.

Aesthetik,

Sinnenlehre, Theorie der Sinnlichkeit, *Aesthetica*. Diese Namen gebühren eigentlich der Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit überhaupt (C. 76.). Es läfst sich nehmlich ein System aller Regeln denken, nach welchen wir durch sinnliche Eindrücke Vorstellungen erhalten. In dieser Bedeutung ist das Wort Aesthetik sehr richtig zuerst von Kant und nach ihm von seinen Schülern gebraucht worden. Es ist griechischen Ursprungs und bedeutet Sinnenlehre.

1. Diese Wissenschaft hat Kant zuerst gänzlich von der Logik getrennt, da man bisher nur einen Theil derselben, die Theorie des Schönen, unter dem Namen der Aesthetik vortrug, und die andern Theile derselben zur Logik und Rhetorik schlug, oder ganz vernachlässigte. Die Aesthetik und Logik enthalten beide die Regeln ganz verschiedener Gemüthsfähigkeiten, die Aesthetik nehmlich die Regeln der Sinnlichkeit, die Logik die Regeln des Verstandes. Die Aesthetik zerfällt wieder in drei verschiedene Wissenschaften, in zwei wirkliche Wissenschaften *a priori*, und eine empirische Sinnenlehre. Die erstern heissen die transscendentale und die metaphysische, die letztere die empirische oder psychologische Aesthetik.

2. Kant entdeckte nehmlich, dafs die Fähigkeit, Eindrücke von Gegenständen zu erhalten, wodurch Vorstellungen in uns entstehen, oder die Sinnlichkeit, eine gewisse ursprüngliche Beschaffenheit haben müsse, die in jedem Subject, das eine Sinnlichkeit habe, vor allen wirklichen Eindrücken vorhanden sei, wodurch die Eindrücke einer gewissen Art eine ihnen allen anhängende Form erhalten; dafs hierdurch allein das Räthsel aufgelöset werde, wie gewisse sinnliche Gegenstände gewisse ihnen allen zukommende Eigenschaften haben müssen; wie daher alles, was zur Natur gehört, es sei am

Himmel, oder auf der Erde, fogar gewiffe Eigenfchaften haben müffe, die wir vorher, ehe wir die Gegenftände noch mit unfern Sinnen erreichen, mit Sicherheit von ihnen behaupten können, z. B. dafs wir behaupten können, ohne erft den Verfuch anzuftellen, ein Menfch, welcher in einer geraden Linie von Magdeburg nach Brandenburg gehe, werde eher hinkommen, als ein anderer, der mit gleicher Gefchwindigkeit in lauter Schlangenlinien diefen Weg mache.

3. Kant mufste alfo nothwendig darauf fallen, zu unterfuchen (C. 35.), ob fich die Kenntniffe von dem Urfprung aller der finnlichen Vorftellungen, die den Gegenftänden nothwendig und allgemein, folglich *a priori*, anhängen, nicht vollftändig und als Principien aller finnlichen Vorftellungen (Anfchauungen) *a priori* vortragen, und als folche apodictifch beweifen liefsen. Und das hat er in dem Theile der Critik der reinen Vernunft, welcher den Namen der transfcendentalen Aefthetik führt (C. 31 — 37.), geleiftet, wenigftens die Idee diefer Wiffenfchaft genugthuend für die Ueberzeugung entworfen. Sie macht alfo einen Theil der Transfcendentalphilofophie aus, oder der Wiffenfchaften von dem Urfprung unferer Vorftellungen *a priori*, und zwar den erften Theil der transfcendentalen Elementarlehre, oder desjenigen Haupttheils der Transfcendentalphilofophie, welcher die Regeln der Wiffenfchaft felbft vorträgt (M. I. 38. C. 35.), im Gegenfatz gegen den zweiten Haupttheil, der Methodenlehre, welcher von der Methode handelt, den Regeln von dem Urfprung der Vorftellungen *a priori*, zur Beförderung einer richtigen Erkenntnifs, Einflufs zu verfchaffen.

4. In der transfcendentalen Aefthetik wird alfo die Sinnlichkeit ifolirt, f. abftrahiren, d. h. alles davon abgefondert,

a) was der Verftand durch Begriffe denkt;

b) was durch Eindrücke auf die Sinnlichkeit ein Gegenftand unfrer Vorftellung wird, und alfo zur Empfindung gehört, d. i. die Vorftellung von einem finnlichen Eindruck in uns hervorbringt.

Dann bleibt nichts übrig als solche Vorstellungen, die ihren Grund in der unveränderlichen Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit haben, und daher reine Anschauungen heissen. Diese reinen Anschauungen müssen also allen übrigen sinnlichen Vorstellungen, sie mögen uns nun vermittelst der Werkzeuge der Sinne als in der Erscheinung wirklich vorhanden, oder durch die Einbildungskraft erdichtet, vorgestellt werden, als ihre Formen anhängen (M. I. 39. C. 36.).

5. Nun findet sich, bei dieser Untersuchung, dass es zwei solcher reinen Formen sinnlicher Anschauungen, als Principien der Erkenntniss *a priori*, gebe, nehmlich Raum und Zeit, wodurch die transscendentale Aesthetik in zwei Abschnitte zerfällt, nehmlich in die Lehre vom Raum und von der Zeit, als Quellen der Anschauungen *a priori*. In dem ersten Abschnitt wird gezeigt, wie Anschauungen *a priori* entspringen können, die für alle äusserlichen, sinnlichen Anschauungen *a posteriori*, Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben; in dem zweiten wird dasselbe für alle sinnlichen Anschauungen *a posteriori* überhaupt gelehrt (M. I. 39. C. 36.).

6. In der transscendentalen Aesthetik können aber auch nicht mehr als diese zwei Elemente enthalten seyn; weil alle andere zur Sinnlichkeit gehörige Vorstellungen, selbst die der Bewegung, etwas Empirisches oder was nicht nothwendig und immer ist, voraussetzen. Denn alles, was durch die Augen uns vorgestellt wird, Licht und Farben, alles, was durch die Ohren uns vorgestellt wird, Schall und Töne, ist für den Blinden und Tauben nicht mehr vorhanden, folglich zufällig und subjectiv, oder kann bei jedem einzelnen Menschen anders seyn. So lange aber noch irgend Anschauungen, wäre es auch nur in der Phantasie, möglich sind, müssen sie, auch von dem Blinden und Tauben, die äussern im Raum, und alle in der Zeit, vorgestellt werden (C. 58.).

7. Kant hängt der Lehre von diesen beiden Elementen der reinen Anschauung noch einige allgemeine Anmerkungen an, die von der grössten Wichtigkeit sind, wovon ich hier nur die erste erläutern will,

weil sie die transscendentale Aesthetik überhaupt angehet, die übrigen drei werden in den Artikeln Erscheinung und Idealismus ihre Erläuterung finden (C. 59.).

8. Diese erste Anmerkung nun bestehet aus zwei Bemerkungen.

a) Die transscendentale Aesthetik lehrt: dass alle unsere Anschauungen nichts als Vorstellungen von Erscheinungen sind. Dies ist Kants wahre Meinung über die Grundbeschaffenheit unserer Sinnlichkeit (M. I. 69.). Er behauptet damit, dass die Dinge, die wir in Raum und Zeit anschauen, kurz alle Körper, nur Vorstellungen sind, die als Erscheinungen mit dem Raume und der Zeit, darin sie sich befinden, nur in uns, in unsern Vorstellungen, existiren (M. I. 70.). Denn ein Ding, das unabhängig von unserm Anschauungsvermögen vorhanden, oder was anders als Vorstellung wäre, könnte unmöglich im Raum und in der Zeit seyn, da diese allem, was uns in die Sinne fällt, nur durch die unabänderliche Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit anhängen, und folglich, wenn z. B. der Raum wegfällt, auch die Möglichkeit der Ausdehnung, Undurchdringlichkeit u. s. w. kurz des ganzen sinnlichen Gegenstandes wegfällt.

9. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie lehrt, dass eine undeutliche, das ist, eine dunkele oder verworrene Vorstellung sinnlich (*repraesentatio sensitiva*) sei (Baumgartens Metaphys. §. 383.), dass also die Sinnlichkeit das Vermögen verworrener Vorstellungen sei. Die sinnlichen Vorstellungen (*idées sensitives*) hingen von den einzelnen Theilen (*du détail*) der Figuren und Bewegungen der Dinge an sich ab, und drückten diese Figuren und Bewegungen genau aus, obwohl wir diese Zusammenhäufung von Merkmalen und Theilvorstellungen nicht mit Bewusstseyn auseinander setzen könnten, weil die Anzahl der mechanischen Wirkungen auf unsere Sinne zu gross, und diese Wirkungen selbst zu klein wären (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe*: *Nouveaux Essais sur l'Entendem. humain Liv. IV. Ch. VI. p.* 368.). Allein das ist eine Verfälschung des Begriffs von Sinnlichkeit und von Erscheinung (*phantôme sensitif*), welche die ganze Lehre

derselben unnütz und leer macht. Der Unterschied zwischen einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung ist bloss logisch (M. I. 71. C. 60.) und betrifft nicht den Inhalt; es kömmt dabei bloss darauf an, wie weit ich den Gebrauch der Erkenntnissvermögen zur Auseinanderlegung (Analysirung) der Merkmale getrieben habe, oder treiben kann, welches die Logik lehrt, nicht aber auf die nothwendige Beschaffenheit der Dinge selbst, welches allein der Gegenstand der Metaphysik ist. Kant giebt das Beispiel des Begriffs eines Rechts. Der gesunde Verstand denkt sich unter demselben eben dasselbe, was die subtilste Speculation aus demselben entwickeln kann, nehmlich dass wenn derselbe mit einer Handlung verbunden werden kann, sie mit einer Forderung verknüpft sei, die Jedermann, vermöge des ihm gebietenden Moralgesetzes, für gültig anerkennen und ihr genügen sollte. Allein im gemeinen und practischen Gebrauche ist man sich dieser mannichfaltigen Vorstellungen im Begriff eines Rechts nicht deutlich bewusst. Daraus folgt aber nicht, dass dieser Begriff dann sinnlich sei, und eine blosse Erscheinung enthalte; denn das Recht kann gar nicht erscheinen, sondern der Begriff desselben liegt in der Vernunft, und stellet eine gewisse moralische Beschaffenheit der Handlung vor, nehmlich nicht die moralische Beschaffenheit derselben in Beziehung auf das handelnde Subject, denn diese heisst Pflicht, sondern diese Beschaffenheit in Beziehung auf das vernünftige Wesen, gegen das gehandelt wird, und das ist eine Beschaffenheit, die den Handlungen an ihnen selbst, und nicht in der blossen Erscheinung, oder der in die Sinne fallenden That, zukommt. Dagegen enthält ein Körper in der Anschauung gar nichts, was einem Gegenstande an sich selbst zukommen könnte, sondern bloss die Erscheinung von Etwas, und die Art, wie wir dadurch afficirt werden oder Eindrücke erhalten, und diese Fähigkeit, solche Eindrükke zu erhalten (Receptivität), heisst die Sinnlichkeit, und kann uns folglich die Erkenntniss des Gegenstandes an sich selbst nicht liefern, wenn man auch die Erscheinung bis auf den Grund durchschauen möchte.

10. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie hat daher allen Untersuchungen über die Natur und den Ursprung unserer Erkenntnisse einen ganz unrichtigen Gesichtspunct angewiesen (M. I. 72. C. 61.). Sie betrachtet nehmlich, wie wir gesehen haben, den Unterschied zwischen dem Sinnlichen und Intellectuellen (durch den Verstand Erkannten) blos als logisch, und suchte ihn in dem Grade der Deutlichkeit der Vorstellungen. Allein dieser Unterschied ist offenbar transscendental, oder hängt von dem Ursprung der Vorstellungen *a priori*, und der darin liegenden Möglichkeit der sinnlichen und Verstandes Gegenstände selbst, ab. Durch die Sinnlichkeit erkennen wir die Beschaffenheit der Dinge an sich selbst, wie sie nehmlich unabhängig von dem, was ihnen unser Erkenntnisvermögen leihet, seyn mögen, nicht blos nicht deutlich, sondern gar nicht. Sobald wir nehmlich unsere subjective Beschaffenheit, uns die Dinge in Zeit und Raum vorzustellen, wegnehmen, so ist das vorgestellte Object, z. E. der Tisch, mit den Eigenschaften, die ihm die sinnliche Anschauung beilegte, Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Gestalt, Grösse, überall nirgend anzutreffen, ja kann nirgend anzutreffen seyn, denn es ist die subjective Beschaffenheit des Subjects, welches die Vorstellung Tisch hat, wodurch derselben die Form der Ausdehnung überhaupt, Raum, beigelegt wird, ohne welche weder Undurchdringlichkeit, noch Gestalt, noch Grösse möglich ist. Und das heisst nun eben, dieser Tisch ist eine Erscheinung, und nicht ein Ding an sich. S. An sich.

11. Es ist hier freilich noch ein Unterschied merkbar. An einer jeden Anschauung ist etwas zu finden, was ihr wesentlich anhängt, das für die Sinnlichkeit eines jeden Menschen überhaupt gilt. An einer Anschauung ist aber auch zuweilen etwas zu finden, was ihr nur zufälliger Weise zukömmt, was nicht von der Beschaffenheit der Sinnlichkeit überhaupt, sondern von der besondern Stellung oder Organisation der Sinnenwerkzeuge eines jeden Einzelnen (*Individui*) herrührt. Siehet man blos auf diesen Unterschied, so pflegt man das Erkenntnis des erstern eine solche zu nennen, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erschei

nung deſſelben. Dieſer Unterſchied iſt aber nur empiriſch (M. I. 73.), oder betrifft nur einen Unterſchied in der Erfahrung, nicht aber den Unterſchied zwiſchen den Erfahrungsgegenſtänden (den Erſcheinungen überhaupt) und dem, was ſie an ſich ſelbſt mögen, wenn ihnen nichts von dem anhängt, was ihnen unſere Sinnlichkeit überhaupt leihet, welcher Unterſchied transſcendental heiſst. Bleibt man aber bei jenem empiriſchen Unterſchied ſtehen, (wie es gemeiniglich geſchiehet) und ſieht jene empiriſche Anſchauung, welche man in der Erfahrung das Ding an ſich, das wirkliche Ding nennt, nicht wiederum (wie es geſchehen ſollte) als die Vorſtellung von einer bloſsen Erſcheinung an, ſo daſs darin gar nichts, was irgend die Sache an ſich ſelbſt anginge, anzutreffen iſt, ſo iſt der transſcendentale Unterſchied verlohren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an ſich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), ſelbſt bis zu der tiefſten Erforſchung der Gegenſtände, mit nichts weiter, als mit Erſcheinungen zu thun haben (C. 62.). S. Erſcheinung.

12. Die Anmerkung in 8. beſtehet ferner aus der Bemerkung:

b) Dieſe transſcendentale Aeſthetik iſt nicht bloſs ſcheinbare Hypotheſe, ſondern unumſtöſslich gewiſs (M. I. 741. C. 63.). Denn die Wiſſenſchaften vom Raum und der Zeit, vermittelſt der Conſtructionen, die Geometrie und Chronometrie, und die Wiſſenſchaften, welche ihre Sätze nur durch Anſchauungen in der Zeit zu Stande bringen, Arithmetik und reine Mechanik, geben unumſtöſsliche Sätze, die für alle Erfahrungen gelten müſſen, und folglich nicht empiriſch ſeyn können, alſo in einem Anſchauungsvermögen *a priori* gegründet ſeyn müſſen, von dem eben die tansſc. Aeſthetik die Principien aufſtellt. S. objectiv.

13. Der Beſchluſs der transſcendentalen Aeſthetik in Kants Critik der reinen Vernunft) ſtellt nun das ganze Reſultat derſelben auf. Sie zeigt, daſs durch reine Anſchauungen *a priori*, Raum und Zeit, ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich ſind, welches die Aufgabe der reinen Vernunft iſt, die durch

die Critik derselben soll gelöset werden. S. Anschauungen und Transscendentalphilosophie.

14. Die metaphysische Aesthetik könnte noch von der transscendentalen getrennt werden, und würde die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a priori* seyn, im Gegensatz der transscendentalen, welche die Principien der Sinnlichkeit *a priori* vorträgt. Sie würde alle metaphysische Begriffe vom Raum und der Zeit befassen und auf den einzigen empirischen Begriff einer empirischen Anschauung überhaupt anwenden, und z. B. die Lehre von den *Modis* des Raums und der Zeit, dem Ort, der Lage, der Dimension, der Beharrlichkeit, dem Vorherseyn und Nachherseyn, dem Zugleichseyn u. s. w. vortragen. Wir haben jetzt noch kein abgesondertes, vollständiges und ausführliches System dieser Wissenschaft, welches doch nöthig ist, um z. B. die abgeleiteten Begriffe des reinen Verstandes, oder die Prädicabilien vollständig zu finden, um das, was an einer Anschauung rein ist, von dem Empirischen an derselben abzusondern, u. s. w.

15. Die empirische Aesthetik ist die Wissenschaft von den Regeln der Sinnlichkeit *a posteriori*, und gehört zur Psychologie (s. Psychologie) oder Anthropologie (s. Anthropologie). Sie giebt die Kunst zu beobachten, zu erfahren u. s. w. und ist wie jede empirische Wissenschaft unerschöpflich, dahingegen die beiden angeführten Theile der rationalen Aesthetik vollständig ausgeführt werden können.

16. Die Deutschen sind die einzigen, welche sich vor Kant des Worts Aesthetik bedienten, um dadurch das zu bezeichnen, was andere Nationen Critik des Geschmacks nennen. Baumgarten hatte nehmlich die Hoffnung, dass die Critik des Geschmacks auf Vernunftprincipien gebracht werden, und die Regeln desselben zur Wissenschaft erhoben werden könnten. Allein diese Bemühung ist vergeblich, weil das Schöne nicht durch die Vernunft erkannt, sondern durch den Geschmack gefühlt wird. S. Geschmack. Auch sind die Regeln oder Criterien des Schönen bloss empirisch, denn man kann nicht *a priori* behaupten, dass etwas schön seyn müsse. Daher ist es rathsam, die Cri-

tik des Geschmacks entweder nicht ferner Aesthetik zu nennen, und diese Benennung nur der Wissenschaft zu geben, welche wir rationale Aesthetik genannt haben, oder sie als einen Theil der empirischen Aesthetik zu betrachten, und Aesthetik des Schönen oder des Geschmacks zu nennen.

Kant. Critik der reinen Vernunft. Einleitung S. 29. — 30. Elementarlehre I. Th. S. 31 — 33. 36. 58 — 64 73. II. Th. Transsc. Logik. Einl. S. 76.
Dess. Prolegom. §. 10 — 13. S. 52 — 71.
Baumgarten Metaphys. §. 383. 395.

Aesthetisch,

ἀισθητον. So heisst das Prädicat, welches das Verhältniss einer Vorstellung zur Sinnlichkeit angiebt; insbesondere aber zum Gefühl der Lust oder Unlust. S den vorhergehenden Artikel. Ein Urtheil ist ästhetisch (M. II, 464. U. 23.) heisst z. B. das Gefühl des Subjects und kein Begriff vom Object ist sein Bestimmungsgrund. Das Wohlgefallen ist ästhetisch, wenn es aus der Sinnlichkeit entspringt, wie z. B. das am Schönen, im Gegensatz gegen das intellectuelle, welches seine Quelle lediglich in der Vernunft hat und daher selbst gewirkt ist. S. Achtung (M. II. 510.). Eine Idee ist ästhetisch, wenn sie sich auf eine Anschauung bezieht (M. II. 749, 2.), z. B. die Idee eines vollkommenen englischen Gartens. Die Deutlichkeit ist ästhetisch (C. Vorr. 12. der ersten Ausgabe) d. i. sinnlich, durch Beispiele und Gleichnisse hervorgebracht, welche die abgezogenen Vorstellungen und Urtheile anschauend machen; sie ist der logischen entgegengesetzt, welche durch Entwickelung der Begriffe entstehet.

Aeussere.

S. Innere.

Affecten.

S. Leidenschaften.

Affectionspreis.

S. Preis.

Affectlosigkeit,

Apathie, Phlegma, *ἀπάθεια, phlegma (in significatu bono), apathie.* Diejenige Gemüthsbeschaffenheit, bei der das Gemüth keinen solchen stürmischen und unvorsetzlichen Gefühlen unterworfen ist, die seine Freiheit hemmen. Diese Beschaffenheit ist relativ, eine absolute Affectlosigkeit ist nicht in der Natur, sondern nur ein höherer Grad derselben.

1. Das Phlegma ist entweder natürlich, oder hängt vom freien Willen ab und ist erworben; in dem letztern Sinn ist es nicht eine Neigung zur Trägheit, sondern eine Festigkeit der Gemüthsfassung, wodurch es dem Anreitz zur Bewegung des Gemüths widerstehet. Eine solche Affectlosigkeit zeigt eine starke Seele an, bestehet aber nicht darin, daſs ein Mensch mit sich spielen läſst, wie man will. Diese Affectlosigkeit eines seinen Grundsätzen nachdrücklich nachgehenden Gemüths ist, und zwar auf eine vorzügliche Art, erhaben, weil sie zugleich das Wohlgefallen der reinen Vernunft an dem Widerstande gegen das Interesse der Sinne auf ihrer Seite hat. Orientalische Völker, z. B. die Chinesen, sind ohne Affecten. Zorn, Erbitterung, grimmige Entrüstung ist unter den Chinesen selten, besonders unter dem gemeinen Mann. Heftig ist der Chinese nie, nicht etwa von Natur, sondern weil er von Kindheit an dazu gewöhnt wird, sich zu beherrschen und zu mäſsigen. Sie scheinen daher langsam, kalt und phlegmatisch zu seyn, aber es fehlt ihnen nicht an Munterkeit und natürlichem Feuer. So beschreibt sie du Halde (Beschreibung des chinesischen Reichs und der groſsen Tartarei). Sie hören die bittersten Vorwürfe mit der gröſsten Gelassenheit an, und entrüsten sich nicht, wenn ihr Gegner auch noch so zornig ist. Sie verabscheuen sogar jedes Wort, ja jede Miene, die etwa von Zorn zeugen könnte.

2. Die Stoiker hielten viel auf diese Apathie, und sahen sie für das wahre Criterium des Weisen an. Das Fundament derselben war die Behauptung, daſs nicht die äuſsern Dinge, oder sogenannte Güter dieses Lebens,

fondern allein die Tugend den Menfchen glücklich machen, und dafs ihm folglich die erftern gleichgültig feyn müfsten. Man kann hiervon den Artikel höchftes Gut nachfehen.

3. Bei den Stoikern waren Affectlofigkeit und Weisheit identifche Ideen. Diefe Weisheit wurde alfo auch in abfoluter Bedeutung genommen, als eine Weisheit, die unter den Menfchen, in ihrer Vollkommenheit, nicht zu finden ift. Die Stoiker unterfchieden aber viererlei beim Affect:

a) die durch ein Object auf das Gemüth gewirkte unwillkührliche Rührung (ῥοπη, *propenfio*, *motus non voluntarius*, *ictus*, *pulfus*);

b) die unwillkührliche Begierde nach dem Object (ἑξις, *ceffio*);

c) die willkührliche Begierde nach demfelben (συγκαταθεσις, *confenfio*);

d) den eigentlichen Affect (ὁρμη, *incitatio*, *impetus*).

Die drei erften Momente fahen fie nicht für etwas Sittliches an, nur das letzte Moment tadelten fie, als etwas unmoralifches, und verlangten von ihrem Weifen, dafs er fie unterdrücken müffe. Die Stoiker unterfchieden zweierlei Affectlofigkeit:

a) die des Weifen, der fich von feinen Rührungen und Begierden nicht hinreifsen läfst, und

b) die des Thoren, der keine Rührung und Begierde hat *), welches wir Fühllofigkeit nennen.

Die letztere hielten indeffen Stilpo, Pyrrho, Diogenes der Cyniker, Heraklit und Timon für die eigentliche fittliche Affectlofigkeit. Hieraus erhellet, dafs die Affectlofigkeit der Stoiker im Grunde nicht viel verfchieden war von der Affectmäfsigung, oder Metriopathie der Peripatetiker **).

*) Seneca fagt (*Epift. IX.*) *Nofter fapiens vincit quidem incommodum omne, fed fentit; illorum ne fentit quidem.*

**) Τον σοφον μετριοπαθη μεν είναι, ἀπαθη δε οὐκ είναι fagen Pythagoras, Plato und Ariftoteles. Das ift die Meinung des Auguftinus (*de Civ. IX. cap. IV.*): *Aut nihil, aut pene nihil diftat inter Stoicorum aliorumque philofophorum opinionem de paffionibus et pertur-*

4. Die Aristoteliker lehrten nehmlich, dafs die Affecten nicht moralisch wären, sondern nur gemäfsigt werden müfsten.

Eine Affectlosigkeit dieser Art ist edel, d. i. erregt Bewunderung.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 29. Allgem. Anm. S. 121.

J. Lipsii manuductionis ad Stoicam philosophiam lib. III. Diss. VIII. p 151.

Afficirt

werden, ἀλλοιοῦσθαι, *affici*, heifst, eine Einwirkung auf das Gemüth leiden, wodurch ein Eindruck entspringt, der den Stoff zur Vorstellung eines Gegenstandes giebt. Ohne ein solches afficirt werden kann sich das Gemüth nur mit Vorstellungen beschäftigen, die es durch ehemalige Eindrücke erhalten hat, oder die bei Gelegenheit derselben entsprungen sind. Ohne solche Eindrücke können wir nicht einmal zum Bewufsseyn der Vorstellungen *a priori* gelangen, und diejenigen, deren wir uns schon bewufst sind, sind ohne diese Eindrücke leer, ohne Stoff, der den Vorstellungen *a priori*, die nur Formen der empirischen Vorstellungen sind, einen Inhalt gäbe. Alle empirischen Vorstellungen setzen ein solches afficirt worden seyn voraus, d. h. es ist etwas in ihnen vorhanden, was nicht aus dem Gemüth selbst entspringt, und welches wir daher, der Beschaffenheit unsers Gemüths gemäfs, auf eine uns unbekannte Ursache aufser dem Gemüth beziehen müssen,

bationibus animorum. Vtrique enim mentem rationemque Sapientis ab earum dominatione defendunt. Et ideo fortasse dicunt eas in sapientem non cadere Stoici: quia nequaquam eius sapientiam, qua utique sapiens est, vllo errore obnubilant, aut labe subuertunt. Accidunt autem animo, salva serenitate sapientiae, propter ea quae commoda vel incommoda appellant. Wahrscheinlich sprachen die Stoiker zuweilen von dem Weisen, als Ideal, wie wir uns Gott denken müssen, und behaupteten dann von ihm eine absolute Affectlosigkeit; zuweilen aber von dem Weisen in der Erfahrung, wie er unter Menschen möglich sei, und verwarfen dann blofs jenen eigentlichen Affect (3, d.) und nannten diese Beherrschung seiner selbst Affectlosigkeit. Cicero behauptet schon (*De Finib. lib. III. et IV.*) dafs die Stoiker mehr in den Worten als in den Sachen von den Platonikern und Peripatetikern verschieden gewesen wären.

welches man das Ding an sich, s. An sich, nennt. Daraus folgt aber noch nicht, daſs es ein solches Ding an sich gebe, sondern diese Beziehung ist bloſs die Folge davon, daſs wir, der Beschaffenheit unsers Verstandes gemäſs, alles, und also auch den Stoff der empirischen Vorstellungen, für eine Wirkung erkennen müssen, wodurch folglich auf eine Ursache hingewiesen wird. Dieser Stoff ist nehmlich gegeben, er ist nicht Wirkung des Gemüths, er ist ein Eindruck auf das Gemüth (Empfindung), das Gemüth ist afficirt worden, sind alles gleich bedeutende Ausdrücke.

2. Wir finden den Ausdruck afficirt werden schon von Cudworth (*de aeternis iusti et honesti notionibus. lib. III. c. I. §. II.*) in der nehmlichen Bedeutung gebraucht. „Darin stimmen alle überein, sagt er *), daſs diejenigen, welche empfinden, nicht selbst wirken, sondern leiden, oder daſs die Empfindung ein Leiden sei. Kein Vernünftiger zweifelt nehmlich daran, daſs bei jeder Empfindung der Körper desjenigen, welcher empfindet, afficirt werde und etwas leide.“ Kant redet nur nicht davon, daſs der Körper afficirt werde, denn das ist eine Erfahrung, sondern davon, daſs das Gemüth eine Einwirkung leide, wodurch es erst möglich wird, daſs wir sinnliche Gegenstände wahrnehmen; weil sonst keine Vorstellung von einem Erfahrungsgegenstande entstehen, sondern das Gemüth die Gegenstände aus sich selbst hervorbringen, und sich also eine Welt nach Belieben müſste schaffen können.

Kant. Critik der rein. Vern. Element. I. Th. §. I. S. 34.

Affinität,

(logische oder analytische) Verwandtschaft, *affinitas*, *connexion des especes.* So heiſst diejenige Eigenschaft der Begriffe, daſs sie gewisse Merkmale mit andern Begriffen gemein haben, oder einander

*) *Principio igitur inter omnes convenit, eos, qui sentiunt, non agere, verum perpeti, aut sensum perpessionem esse. Primum nemo sanus dubitat, in omni sensu corpus eius, qui sentit, affici atque perpeti aliquid.*

ähnlich ſind; daſs gewiſſe Merkmale des reinen Begriffs mit gewiſſen Merkmalen des andern Begriffs einerlei (identiſch) ſind. S. Aehnlichkeit. Der Begriff der Laugenſalze iſt z. B. der, daſs ſie Salze ſind, welche einen ſcharfen, brennenden, urinöſen, aber nicht ſauern Geſchmack haben, aus den Säuern die darin aufgelöſeten Materien niederſchlagen, den Veilchenſyrup grün färben u. ſ. w. Der Begriff der Kalkerden iſt, daſs ſie diejenigen Erden ſind, welche im natürlichen Zuſtande mit allen Säuren brauſen, durch die Wirkung des Feuers aber die Kennzeichen des lebendigen Kalks annehmen. Die Laugenſalze und Kalkerden haben aber in ihren Begriffen ein gemeinſchaftliches Merkmal, wodurch ſie folglich mit einander verwandt ſind, oder in Affinität ſtehen, nehmlich, daſs ſie beide abſorbiren, oder ſich mit Säuern zu verbinden im Stande ſind.

A. Es giebt nun in der Vernunft ein logiſches Geſetz der Affinität aller Begriffe (C. 685.), nehmlich daſs die Verwandtſchaft zweier Begriffe, wäre ſie auch noch ſo nahe, ſo lange beide nicht identiſch ſind, nie von der Art iſt, daſs ſich nicht noch eine nähere denken lieſse. Beide können alſo ſo gedacht werden, daſs ſie mit andern Begriffen in noch näherer Verwandtſchaft ſtehen, als unter ſich, oder noch weniger von ihnen unterſchieden ſind, als von einander. Dieſes Geſetz gebietet alſo einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch ſtufenweiſes Wachsthum der Verſchiedenheit, d. h. der Uebergang geſchieht nicht durch Sprünge (ſ. Abſprung), ſondern durch einen Uebergang nach dem Geſetz der Continuität, nach welchen zwiſchen zwei Begriffen immer noch ein Begriff in der Mitte liegt, der mit beiden näher verwandt iſt, als beide unter ſich verwandt ſind.

2. Kant nennt dieſes Geſetz auch das Geſetz der Continuität der Formen, nehmlich der logiſchen Formen, worunter die Logiker die Arten verſtehen *).

*) *Cicero Top. 7. Formae ſunt, quas Graeci ἰδεας vocant, noſtri, ſi qui haec forte tractant, ſpecies appellant — utroque verbo idem ſigni-*

S. Form. Dieſes Geſetz entſpringt eigentlich aus der Vereinigung zweier anderen logiſchen Geſetze.

1. Man muſs die Anfänge nicht ohne Noth vervielfältigen. Es läſst ſich denken, daſs zwei noch ſo heterogene (ungleichartige) Begriffe immer noch etwas mit einander gemein haben werden, welches der höhere Begriff iſt, unter welchem ſie beide ſtehen, und vermittelſt deſſen ſie homogen oder gleichartig ſind. Dies heiſst daher das Geſetz der Homogeneität. S. Homogeneität.

2. Man muſs die Arten nicht ohne Noth auf eine zu kleine Anzahl herabſetzen. Es giebt keinen Begriff, der nicht weiter als ein ſolcher angeſehen werden könnte, unter dem noch andere Arten ſtehen. Wenn daher ein Begriff auch noch ſo zuſammengeſetzt iſt, ſo läſst ſich doch denken, daſs er noch wieder mit andern Merkmalen verbunden werden könne, ſo daſs Arten, die unter ihm ſtehen, entſpringen. Dies heiſst das Geſetz der Specification oder der Verſchiedenheit.

Durch das erſtere Geſetz ſteigt man zu höheren Gattungen hinauf, durch das letztere zu niedern Arten hinunter. Stellt man ſich nun die Idee der Vollendung des ſyſtematiſchen Zuſammenhangs der Begriffe nach beiden Geſetzen vor; dann ſind alle Begriffe mit einander verwandt, weil ſie alle insgeſammt, ſie mögen durch noch ſo viele Merkmale logiſch beſtimmt worden ſeyn, dennoch nur von einer einzigen oberſten Gattung abſtammen. In dem ganzen Umfange dieſes ſyſtematiſchen Zuſammenhanges aller möglichen Begriffe giebt es folglich keine leere Stelle, die nicht ein Begriff einnähme (C. 687.). Wir können uns dieſen Zuſammenhang etwa unter folgendem Bilde vorſtellen:

ficatur — Formae igitur ſunt hae, in quas genus, ſine ullius praetermiſſione, dividitur, vt ſi quis ius in legem, morem, aequitatem dividat.

. . . . m. n. p.

mq. mr. ns. nt. pu. pw.

mq^{κ}. mq^{λ}. mr^{μ}. mr^{ν}. ns^{ξ}. ns^{o}. nt^{π}. nt^{ρ}. pu^{σ}. pu^{τ}. pw^{υ}. pw^{ϕ}.

.

.

.

.

Diese einzelnen und mit einander verbundenen Buchstaben machen zusammen, so wie sie hier dargestellt sind, ein Feld des ganzen systematischen Zusammenhanges aller möglichen Begriffe aus. Jeder einzelne Buchstabe sei ein Begriff, der andre unter sich hat, welche zusammengesetzter sind, und daher hier aus mehreren Buchstaben bestehen. Der Begriff $pw\phi$ z. B. ist verwandt mit dem Begriff $mr\mu$, dies fällt zwar nicht sogleich in die Augen, denn in den beiden Begriffen ist, dem ersten Anschein nach, kein gemeinschaftlicher Begriff; allein nach dem Gesetz der Homogeneität haben die Begriffe m und p, wenn man sie in ihre Merkmale auflöset (analysirt), gewiss ein gemeinschaftliches Merkmal; m hat z. B. etwa die Merkmale oder bestehet aus den einfachen Begriffen c, d und e, und p aus c, f und g, folglich sind $pw\phi$ und $mr\mu$ mit einander verwandt durch den Begriff c, welcher sowohl ein Merkmal von m, als auch von p ist. Aber näher als $mr\mu$ ist $ns\xi$ mit $pw\phi$ verwandt, wenn n die Merkmale c, f und h hat; noch näher endlich ist $pw\upsilon$ mit $pw\phi$ verwandt, und noch näher $pw\phi x$ mit $pw\phi y$ u. s. w., und so läſst sich zwischen zwei Begriffen keine Stelle denken, in die sich nicht ein Begriff setzen lieſse, welcher mit einem von beiden noch näher verwandt wäre, als beide unter sich. Es läſst sich aber auch nicht auſser dem Umfange aller möglichen Begriffe etwas denken, was mit ihnen allen gar nicht verwandt wäre. Dieses giebt daher nach dem Gesetz der Homogeneität, von den zusam-

mengeſetzten Begriffen $pw\varphi$ und $mr\mu$ hinauf zu den einfachern m und p, wodurch alle Begriffe unter einen Geſichtspunct gebracht werden, oder nach dem Geſetz der Specification von den einfachen m, n und p hinab zu den zuſammengeſetztern $mq\kappa$, $mq\lambda$, $mr\mu$ u. ſ. w., wodurch alle Begriffe durchgängig eingetheilt werden, einen logiſchen Grundſatz, der ſo heiſst: es giebt nicht verſchiedene urſprüngliche und erſte Gattungen, die gleichſam iſolirt (ſ. abſondern) und von einander (durch einen leeren Zwiſchenraum) getrennt wären, ſondern alle mannichfaltige Gattungen ſind nur Abtheilungen einer einzigen oberſten allgemeinen Gattung (*non datur vacuum formarum*, *il n'y a point de vuide dans les formes*, *)). Die Begriffe m, n, p ſind keinesweges die oberſten, geſetzt, daſs wir auch in der Erfahrung mit unſerm Denken nicht weiter kommen könnten; denn auch m muſs noch mit n und p verwandt ſeyn, und daher mit ihnen unter höhere Gattungen gebracht werden können, bis wir auf einen einzigen oberſten Begriff kommen, von dem alle übrigen abgeleitet werden können. Daraus folgt nun ferner unmittelbar der logiſche Grundſatz der Affinität: Alle Verſchiedenheiten der Arten grenzen an einander und erlauben keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, ſondern nur durch alle kleinere Grade des Unterſchiedes, dadurch man von einer zu der andern gelangen kann (*datur continuum formarum*) (M. I. 811.). Die Begriffe $pw\varphi x$ und $pw\varphi y$ ſind Unterarten von der Art $pw\varphi$, alſo ſehr nahe mit einander verwandt, und viel näher als $pw\upsilon$ und $pw\varphi$, aber die Vernunft kann ſich doch noch Arten denken, die zwiſchen $pw\varphi x$ und $pw\varphi y$ in der Mitte ſtehen, z. B. $pw\varphi z$, ſo daſs x aus dem Begriff $\varepsilon\xi$, z aus $\zeta\eta$ und y aus $\eta\theta$ beſtände, dann iſt offenbar $pw\varphi z$ oder $pw\varphi\zeta\eta$ näher verwandt mit $pw\varphi x$ d. i. $pw\varphi\varepsilon\xi$ als $pw\varphi y$ d. i. $pw\varphi\eta\theta$, und ſo fort.

*) Leibnitz: *Nouveau eſſais ſur l'entendement humain. lib. IV. ch. XVI. ed. d. Raſpe.*

3. Dieſes Geſetz der Affinität hat alſo eigentlich den Nutzen, daſs es die Geſetze der Homogeneität und Specification, indem es durch einen ſtufenartigen Uebergang eine Art von Verwandtſchaft der verſchiedenen Zweige erzeugt, inſofern ſie insgeſammt aus einem Stamm entſproſſen ſind, mit einander verbindet. Die Arten mq* und mr^ν ſind beide aus dem Begriff m entſproſſen, alſo verſchiedene Zweige dieſes Stammes, und bei aller Mannichfaltigkeit der aus dieſem Stamm entſproſſenen Begriffe, ſind ſie dennoch alle homogen, oder gleichartig, und es giebt unter allen aus dieſem Stammbegriff entſprungenen Arten dennoch nicht zwei Species oder Arten, die ſo nahe mit einander verwandt wären, daſs nicht eine noch nähere Verwandtſchaft, und der Uebergang von einer zur andern allein durch einen Sprung ſich denken lieſsen (M. I. 811. C. 688.).

4. Dieſes logiſche Geſetz der Affinität (*continui ſpecierum ſ. formarum logicarum*) wäre aber umſonſt, wenn es in der Erfahrung ganz anders wäre. Daher könnte ein logiſches Geſetz nicht möglich ſeyn, wenn nicht auch der Verſtand wirklich durch ein ſolches Geſetz Einheit in den gegebenen Stoff der Anſchauung zu einer möglichen Erfahrung brächte. Es muſs daher wirklich für den menſchlichen Verſtand unmöglich ſeyn, anders, als nach dieſem Geſetz, den vermittelſt der Sinnlichkeit gegebenen Stoff zu einem Ganzen der Erfahrung mit einander zu verbinden. Das logiſche Geſetz der Affinität ſetzt daher auch ein transſcendentales Geſetz der Affinität (*lex continui in natura*) voraus, ſo daſs wir nicht nur logiſch ſo denken, ſondern dieſes auch in der Natur ſo finden müſſen, weil die Natur nichts anders iſt, denn der durch die Verſtandesgeſetze zu einer Erkenntniſs verbundene Stoff der Sinnlichkeit. Gäbe es aber nicht ein ſolches transſcendentales Geſetz der Affinität, ſo würde der Verſtand durch jenes logiſche Geſetz, in ſeinem Gebrauch zur Erkenntniſs der Natur, nur irre geleitet werden, und würde vielleicht einen Weg nehmen, der dem Wege, welchen die Natur nimmt, ganz entgegengeſetzt ſeyn möchte. Dieſes Geſetz muſs alſo auf einem transſcendentalen Grunde beruhen, oder aus dem Erkenntniſsvermögen ſelbſt entſpringen, aber

nicht auf empirifchen Gründen, d. i. uns etwa durch die Erfahrung aufgedrungen werden, weil es fonft später kommen würde, als die Syfteme. Nun ift aber die Natur unerfchöpflich, und wir würden daher nie zu einem Syftem, oder zu einem Zufammenhang der Naturdinge, nach dem Zufammenhange unfrer Begriffe von ihnen kommen, wenn wir das Gefetz der Affinität von den Naturdingen abftrahirten (f. abfondern). So aber trieb nicht die Natur, fondern der Verftand den Linné dazu an, ein Syftem der Pflanzen aufzuführen, und diefe nach Verwandtfchaften zu ordnen, und fo Einheit in die Pflanzenkunde zu bringen. Das Gefetz der Affinität ift alfo nicht etwa eine blofse Hypothefe, welche die Abficht hat, dafs wir durch Verfuche zufehen follen, wie weit wir durch einen gewiffen Begriff, z. B. Linné durch die Gefchlechtstheile der Pflanzen, in der Zufammenordnung der Naturdinge ausreichen; obwohl auch nicht zu leugnen ift, dafs, wenn wir es in diefer Zufammenordnung weit bringen, diefes ein mächtiger Grund ift, die hypothetifch ausgedachte Einheit, die wir durch jenen Begriff (z. B. der Gefchlechtstheile der Pflanzen) in die Sammlung der Naturdinge hineinbringen, für gegründet zu halten. Und auch in diefer Abficht hat das Gefetz der Affinität feinen Nutzen. Eigentlich aber fetzt das Gefetz der Affinität voraus, dafs es vernunftmäfsig fei und der Natur angemeffen, zu behaupten, dafs alle Glieder der Natur mit einander in Verwandtfchaft ftehen (C. 688). Man fiehet aber leicht ein, dafs diefe Continuität der Formen, oder das erklärte Gefetz der Affinität, einen Fortgang ohne Ende gebietet, alfo in der Erfahrung nicht vollkommen zu finden fei, weil ja fonft das Ende erreicht wäre, und es zwei Dinge gäbe, die näher als alle übrigen verwandt wären, welches dem Gefetz der Continuität der Formen, oder der Affinität widerfpricht. Ein folcher Begriff aber, dem kein Gegenftand in der Erfahrung wirklich congruirt, oder vollkommen ähnlich und gleich ift, ift ein Vernunftbegriff, weil die Vernunft zu jedem Fortfchritt, den der Verftand gebietet, die Vollendung fucht, welche hier in dem Begriff der vollkommenften Affinität, oder Continuität der Formen

gedacht wird. Ein solcher Vernunftbegriff, in welchem die in der Erfahrung nicht mögliche Vollendung einer Reihe, oder eines beständigen Fortschreitens gedacht wird, heisst eine Idee. In der Natur sind nehmlich die Species oder Arten wirklich abgetheilt, sie hängen nicht zusammen wie die Theile einer geraden Linie, sie müssen daher ein *quantum discretum*, d. h. von einander abgesonderte Größen, ausmachen. Wenn das nicht wäre, und der stufenartige Fortgang in der Verwandtschaft so continuirlich wäre, oder so an einander hinge, wie die Theile einer geraden Linie; so gäbe es auch eben so eine wahre Unendlichkeit der Zwischenglieder, wie zwischen zwei Puncten in einer geraden Linie immer wieder eine Linie liegt, und das ins Unendliche, so lange die Puncte nicht auf einander fallen, welches aber bei den Arten unmöglich ist. Allein der Hauptgrund, woraus erhellet, dass das Gesetz der Affinität eine blosse Idee ist, liegt darin, dass in demselben kein Merkmal angegeben wird, wann die vollkommenste Affinität erreicht ist, wie weit wir also gehen sollen, um die geringste Verschiedenheit zwischen zwei Dingen zu finden. Folglich können wir dieses Gesetz in der Erfahrung nicht bestimmt gebrauchen, sondern es sagt uns nur im Allgemeinen, dass wir das Suchen der Affinität immer fortzusetzen haben (M. I. 813. C. 689.).

5. Die Vernunft gehet nehmlich nicht unmittelbar auf die Erfahrung, sondern sie setzt Verstandeserkenntnisse voraus, durch die schon Einheit in die Erfahrung gebracht ist. Die Vernunft bringt aber wieder Einheit in die Verstandeserkenntnisse, um damit dem ganzen Geschäft der Erkenntnifs Vollendung zu geben, dazu braucht sie nun ihre Ideen, und bringt dadurch eine Einheit der Verstandeserkenntnisse hervor, die viel weiter gehet, als Erfahrung reichen kann. Nicht aber blofs über die Dinge, sondern auch über ihre Eigenschaften und Kräfte erstreckt sich das Gesetz der Affinität. Bei aller Verschiedenheit derselben müssen sie dennoch alle unter einem Princip, oder obersten Begriff (s. Anfang) stehen, und nach demselben mit einander verwandt seyn. Die Alten fanden z. B. durch eine noch rohe, nicht genug berichtigte,

Erfahrung, die Planeten bewegten sich in Kreisen um die Sonne. Die neuern Astronomen fanden aber nach und nach, durch weitere Erfahrungen, dass sie von dieser kreisförmigen Laufbahn abweichen. Sie vermutheten daher, dass auch diese Abweichung durch eine Kraft verursacht werde, die sie regelmässig macht, so dass auch sie nach einem beständigen Gesetz alle unendlichen Zwischengrade der Abweichungen durchlaufen. Sie fielen daher darauf, dass die Planeten, weil sie sich nicht in Kreisen bewegen, sich vielleicht in solchen in sich selbst zusammenlaufenden Linien bewegen möchten, die dem Kreise am nächsten kommen. Diese Linien nennt man Ellipsen, welche nehmlich die Eigenschaft haben, dass nicht wie bei dem Kreise ein gewisser Punct c (Fig. III und IV) innerhalb von allen Puncten der in sich laufenden Linie gleichweit entfernt ist, sondern dass zwei Puncte (A und B) innerhalb der krummen Linie sich befinden, deren Entfernung von jedem Punct des Umkreises zusammen einander gleich sind, nehmlich die Linie AD und BD zusammen so lang als die Linie AE und BE. Diese Puncte heissen die Brennpuncte der Ellipse. Die Cometen weichen aber, wie die Erfahrung lehrt, auch von der Ellipse ab, da sie, so weit die Beobachtung der Astronomen reicht, nicht einmal immer zurückkehren. Hevel vermuthet daher, dass sie wohl eine Laufbahn haben möchten, die wieder der Ellipse am nächsten kommt. Eine solche Laufbahn ist diejenige krumme Linie, die man eine Parabel nennt (Fig. V), welche die Eigenschaft hat, dass ihre beiden Brennpuncte nicht, wie bei dem Kreise, auf einander fallen, und daher nur einen einzigen ausmachen, auch nicht wie bei der Ellipse in einer bestimmten Entfernung von einander liegen, sondern unendlich weit von einander abstehen, so dass also der eine nie erreicht wird, und daher eigentlich wieder nur ein einziger Brennpunct vorhanden ist, und die krumme Linie nach der Seite des unendlichen Brennpuncts zu sich nicht schliesst, weil sie sonst um den unendlichen Brennpunct herum kommen, d. h. über das Unendliche heraus gehen müsste, welches sich widerspricht. Wenn wir uns nun eine Ellipse vorstellen, de-

ren Brennpuncte sehr weit von einander entfernt sind, so ist die gerade Linie, welche durch die beiden Brennpuncte gehet, und welche die grosse Axe heisst, sehr weit gestreckt, und der parabolische Lauf des Cometen kann von dem elliptischen, wenn die grosse Axe der Ellipse (die Linie FG) sehr lang angenommen wird, in allen Beobachtungen nicht unterschieden werden. So kommen wir also, nach Anleitung der Principien der Homogeneität, Specification und Affinität, auf Einheit der Gattungen der Bahnen der Wandelsterne (Planeten und Cometen) in ihrer Gestalt. Wir hatten

1) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte auf einander fallen, oder den Zirkel (Fig. III);

2) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte eine bestimmte Entfernung von einander haben, welche durch alle Grösen derselben durchgehen kann, oder die Ellipse (Fig. IV);

3) die krumme Linie, deren beide Brennpuncte unendlich weit von einander entfernt sind, oder die Parabel (Fig. V).

Der Zirkel und die Parabel sind also eigentlich die beiden äussersten Grenzen der Ellipse, wenn man sie nach der Entfernung ihrer beiden Brennpuncte von einander bestimmt. Und folglich machen alle drei krumme Linien eine und dieselbe Gattung aus, nehmlich derjenigen krummen Linien, deren Puncte durch zwei Puncte innerhalb derselben vollkommen bestimmt sind. Durch diese Einheit in den Gestalten der Bahnen kommen wir nun weiter auf die Einheit der Ursache aller Gesetze, nach welchen sich die Wandelsterne in diesen Bahnen bewegen, nehmlich, dass diese grossen Weltkörper sich wechselseitig so einander anziehen, dass derjenige, welcher zweimal, dreimal u. s. w. so viel Masse hat, als ein andrer, die andern Körper auch zweimal, dreimal so stark anziehet, und wenn sie 2, 3, 4 mal so weit entfernt sind, 2 mal 2 oder 4 mal, 3 mal 3 oder 9 mal, 4 mal 4 oder 16 mal weniger anziehen, welches die Gravitation heisst. Wenn nehmlich ein Wandelstern während seiner Bewegung, durch irgend eine Kraft, wie die

anziehende Kraft der Sonne, welche in dem einen Brennpunct ihrer Ellipse ftehet, nach ihr zu gezogen wird, so verliert er nicht ganz, sondern nur zum Theil die Richtung, die er vorher hatte, und da das in jedem Augenblick geschiehet, so wird die Bewegung krummlinigt, nehmlich elliptisch. Der Verstand gehet aber noch weiter. Die Planeten und Cometen weichen ab von ihren regelmäſsigen Bahnen, hieraus entstehen Varietäten oder Verschiedenheiten der Bahnen selbst und auch Regellosigkeiten derselben, die aber wieder auf Regeln gebracht werden, indem der Einfluſs benachbarter Weltkörper, vermittelst ihrer anziehenden Kraft, auf die Planeten und Cometen in ihren Bewegungen um die Sonne, also dasselbe Princip der Gravitation, uns diese scheinbaren Abweichungen erklärt.

Endlich gehet der menschliche Verstand noch weiter, und denkt sich sogar solche Cometenbahnen, welche die Erfahrung niemals bestätigen kann. Mit der Parabel ist nehmlich noch eine krumme Linie verwandt, deren Brennpuncte nicht nur unendlich weit von einander sind, sondern sogar in entgegengesetzter Richtung liegen, so daſs die krumme Linie nicht nur, wie bei der Parabel, sie nicht einschlieſst, sondern sogar beide Krümmungen, welche die Brennpuncte bei der Ellipse einschlieſsen, sich einander ihre erhabene Seite zukehren Fig. VI. Hierdurch entstehet die Beschaffenheit der krummen Linie, daſs sich ihre Zweige von der Parallelität mit der Axe immer weiter entfernen, dahingegen die Zweige der Parabel sich dem mit der Axe parallelen Laufe immer mehr nähern. So würden also Cometen, die eine hyperbolische Laufbahn hätten, und durch keine andern Kräfte aus derselben herausgezogen würden, unsere Sonne gänzlich verlassen, und endlich nach einem andern Sonnensystem kommen, und so von Sonnen zu Sonnen wandern. Diese Cometen wären also diejenigen Körper, durch deren Laufbahnen die entferntern Sonnensysteme eines Weltsystems, für das wir uns keine Grenzen denken können, vermittelst einer und derselben bewegenden Kraft, nehmlich der Gravitation, zusammenhängen würden (C. 690.).

6. Bei dem Princip der Affinität, wie bei den andern beiden angeführten Principien ist nun etwas besonders merkwürdig, und in der Transscendentalphilosophie allein wichtig, was wir hier noch auseinander setzen wollen. Das Princip scheint transscendental oder ein Naturgesetz *a priori* zu seyn, aus welchem Bestimmungen *a priori* für die Erfahrungen abgeleitet werden können. Es enthält zwar bloss die Idee einer Annäherung ohne Ende zur nöthigen Identität zweier Begriffe, damit man im empirischen Gebrauch nie der Meinung sei, man habe die allernächste Verwandtschaft zwischen zwei Begriffen schon erreicht. Man nennt in der Mathematik eine Linie, der sich eine andere immer mehr nähert, aber doch nach einem solchen Gesetz, dass sie dieselbe nie vollkommen erreicht, eine Asymptote. So kann man also sagen, dass der empirische Gebrauch der Vernunft der Vernunftidee gleichsam asymptotisch folgen kann, d. i. so, dass man in der Erfahrung z. B. zu immer näher und näher verwandten Begriffen kommt, aber nie die nächste Verwandtschaft erreicht. Der Grundsatz der Affinität, dass alle Verschiedenheiten der Arten an einander grenzen, und keinen Uebergang zu einander durch einen Sprung, sondern nur durch alle kleinern Grade des Unterschiedes erlauben, ist ein synthetischer Satz *a priori*. Er ist *a priori*, weil er von allen Verschiedenheiten der Arten gilt, und also die Unmöglichkeit des Gegentheils aussagt, folglich die Kennzeichen der Allgemeinheit und Nothwendigkeit hat. Er ist synthetisch, denn wenn man auch den Begriff der Verschiedenheiten der Arten noch so viel analysirt, so wird man doch den Begriff der Continuität der Arten nicht darin finden. Nun kann aber ein synthetischer Satz *a priori* nicht bloss subjectiv, für diese oder jene Menschen gelten, sondern muss objectiv, für Jedermann Gültigkeit haben, und zu einer Regel dienen, nach welcher allein Erfahrung möglich ist; denn dieses ist das Kennzeichen der Wahrheit und objectiven Gültigkeit aller acroamatisch-synthetischen Sätze *a priori*. Der Grundsatz der Affinität wird auch wirklich in Bearbeitung der Erfahrung mit gutem Glück

als heuristisch, d. i. zur Entdeckung der Arten und Unterarten gebraucht, wozu z. B. das Linnéische Pflanzensystem ein Belag ist. Das Merkwürdige ist nun, daſs man, ohngeachtet aller dieser Beschaffenheiten des Grundsatzes der Affinität, dennoch keine transscendentale Deduction desselben zu Stande bringen kann (M. I. 815.).

7. Eine solche Deduction, oder Erklärung, wie sich das Princip der Affinität auf wirkliche Objecte beziehen könne (s. Aberglaube I. 1, e, γ.), ist in Ansehung der Ideen jederzeit unmöglich. Denn, weil sie nur Ideen sind, so beziehen sie sich nicht (wie es bei den Categorien der Fall ist) auf ein Object, was dadurch allein möglich wäre und für sie gefunden würde, so daſs dasselbe ihnen völlig congruent wäre. Ideen nehmlich sind Vorstellungen von einer Annäherung ohne Ende zu einer gewissen in der Erfahrung nicht gegebenen Grenze. Die Annäherung ohne Ende ist aber auch in der Erfahrung nicht gegeben, eben weil sie ohne Ende ist (C. 393. S. Idee.).

Kant nennt Grundsätze constitutiv, wenn sie die Erscheinungen, oder sinnlichen Gegenstände, möglich machen, und nach den Regeln einer mathematischen Verknüpfung durch die Einbildungskraft darstellen (construiren s. acromatisch 1.) lehren. Das Gesetz der Affinität ist nun nicht constitutiv, denn es betrifft nicht die Möglichkeit der Anschauungen, sondern es ist regulativ, oder es dringt auf die möglichst gröſste Fortsetzung und Erweiterung der Erfahrung. S. Regulativ.

Es fragt sich nun, wie kann das Princip der Affinität für Gegenstände der Erfahrung objective Gültigkeit haben, d. h. wie ist es möglich, daſs Jedermann zugeben muſs, daſs in der Erfahrung nie zwei Objecte zu finden sind, deren Verwandtschaft die nächste wäre, sondern daſs es noch immer näher verwandte geben muſs, da das Princip doch nicht constitutiv ist, oder nicht aussagt, daſs Anschauungen nur allein auf diese Art möglich sind? was heiſst das, es hat nur einen regulativen Gebrauch, oder dringt

nur auf die möglichſt gröſste Fortſetzung und Erweiterung der Erfahrung (M. 1. 816. C. 692)?

8. Regulative Grundſätze haben allerdings objective Gültigkeit für die Erfahrung, aber nur um das Verfahren anzuzeigen, nach welchem der Verſtand in ſeinem Erfahrungs-Gebrauche mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen kann. Das Geſetz der Affinität iſt nur für Jedermann gültig, als eine Maxime der Vernunft, welche ausſagt, daſs man nicht meinen muſs, man habe ſchon die vollkommenſte Affinität erreicht, wenn man in der Erfahrung bis zu einem gewiſſen Punct der Affinität gekommen iſt, ſondern, daſs wir der Vernunft nicht zuwider, vielmehr gemäſs, verfahren, wenn wir in der Erfahrung immer noch eine nähere Affinität zu finden bemühet ſind. Wäre das nicht, ſo wäre keine Einheit in den Handlungen des Verſtandes, die Begriffe hingen nicht mit einander zuſammen; z. B. ohne das Princip der Affinität wäre zwiſchen den beiden Begriffen, die am nächſten mit einander verwandt wären, eine nie auszufüllende Kluft, folglich alle Begriffe wie lauter von einander getrennte, iſolirte Puncte zu betrachten. Die Vernunft muſs nehmlich durch ihre Idee (hier, die Idee der Continuität der Formen) Einheit in das Chaos der Merkmale bringen, wodurch wir zwar die Gegenſtände nicht ſelbſt erkennen, aber, da doch die Gegenſtände durch Begriffe erkannt werden, indirect, durch Vereinigung der Begriffe in eine Einheit, die Gegenſtände beſtimmen. Und ſo gelten die regulativen Principien auch, nur indirect, von den Gegenſtänden, nicht um ſie ſelbſt zu beſtimmen, ſondern nur um zu beſtimmen, wie weit wir den Verſtand zum Behuf der Erfahrung gebrauchen müſſen, wenn Einheit oder Zuſammenſtimmung des Verſtandes in der ganzen Reihe aller Erfahrungen ſeyn ſoll. S. Regulative Principien.

9. Ein Beiſpiel hierzu iſt das Geſetz der continuirlichen Stufenleiter der Geſchöpfe. Leibnitz hat dieſe Stufenleiter in Gang gebracht. Er ſagt (*Nouveaux eſſais ſur l'entendement humain, liv. III. ch. 6. p.* 265): „wenn wir von uns anfangen, und bis auf die

niedrigſten Dinge hinabgehen, ſo iſt das ein Hinabſteigen durch ſehr kleine Grade (*de fort petits degrés,*) und durch eine continuirliche Folge der Dinge, von denen die nächſt aneinander grenzenden ſehr wenig von einander unterſchieden ſind. Es giebt Fiſche, welche Flügel haben, und denen die Luft nicht fremd iſt; und es giebt Vögel, welche im Waſſer wohnen, die, wie die Fiſche, kaltes Blut haben, und deren Fleiſch ſo ſehr wie Fiſch ſchmeckt, daſs man ſogar den Andächtigen erlaubt, ſie an Feſttagen zu eſſen. Es giebt Thiere, welche dem Geſchlecht der Vögel, und dem der vierfüſsigen Thiere, ſo nahe kommen, daſs ſie zwiſchen beiden in der Mitte ſtehen. Die Amphibien haben gleichviel von den Land- und Waſſerthieren an ſich. Die Seekälber leben auf dem Lande und im Meere, und die Meerſchweine haben warmes Blut, und Eingeweide, die denen der Schweine ähnlich ſind. Es giebt Thiere, welche eben ſo viel Verſtand und Einſicht zu haben ſcheinen, als diejenigen, welche man Menſchen nennt; und die Thiere und Vegetabilien grenzen ſo nahe an einander, daſs wenn man das unvollkommenſte des einen Geſchlechts und das vollkommenſte des andern nimmt, man kaum einen merklichen Unterſchied zwiſchen beiden gewahr werden kann. So finden wir überall, daſs die Arten, bis zu den niedrigſten und am wenigſten organiſirten Theilen der Materie (*plus baſſes et moins organiſées parties de la matiere*) hinab, zuſammenhängen, und nur durch faſt unmerkliche Grade von einander unterſchieden ſind.“ Bonnet hat dieſes Geſetz (Betrachtungen über die Natur 2. 3. und 4. Th.) treflich aufgeſtutzt. „Die Natur, ſagt er (2. Th. 10. Hauptſt.), leidet keinen Sprung; alles geht in ihr ſtufenweiſe und gleichſam durch Schattirungen. Wenn zwiſchen zwei Dingen irgend ein Leeres wäre, was hätte wohl der Uebergang des einen zum andern für einen Grund? Es iſt daher kein Weſen vorhanden, das nicht über oder unter ſich andere hätte, welche ſich ihm durch einige Charactere näherten, oder durch andre von ihm entfernten. Von dieſen Characteren, welche die Dinge unterſcheiden, entdecken wir nun die mehr oder weniger allgemeinen. Daraus entſte-

hen unſre Eintheilungen in Claſſen, in Geſchlechter, in Arten. Dieſe Eintheilungen laſſen ſich inzwiſchen nicht trennen. Denn es finden ſich allemal zwiſchen zwei Claſſen, oder zwiſchen zwei angrenzenden Geſchlechtern, einige mittlere Naturſtücke, die weder zu einem noch zum andern gehören, ſondern ſie nur zu verbinden ſcheinen. Der Polype verbindet das Gewächs mit dem Thiere, das fliegende Eichhorn verknüpfet den Vogel mit dem vierfüſsigen Thiere, und der Affe hat vieles vom vierfüſsigen Thiere und vom Menſchen an ſich." Bonnet fängt nun dieſe Stufenleiter mit dem Einfachen, dem Atomus an, und gehet bis zu dem Zuſammengeſetzteſten, worunter er ſich den erhabenſten Cherub denkt, fort.

10. Für diejenigen, für welche meine in (4) gegebene Vorſtellung noch zu abſtract iſt, will ich jetzt die dort gebrauchten Buchſtaben nach Bonnets Stufenleiter beſtimmen; wodurch das Geſetz der Affinität vermittelſt wirklicher Theile in der Natur erläutert wird.

m bedeute flüſſiger Körper.

n — feſter unorganiſcher Körper.

p — feſter organiſcher Körper.

q — leuchtender Wärmeſtoff, *mq* bedeutet alſo den flüſſigen leuchtenden Wärmeſtoff, d. i. das Feuer.

s bedeute chymiſch unzerlegbar, folglich *ns* feſter chymiſch unzerlegbarer unorganiſcher Körper, d. i. Erde.

t bedeute eine aus ungemein groſser Dichtigkeit entſpringende Undurchſichtigkeit und Zurückwerfung des Lichts (Glanz), folglich *nt* feſter undurchſichtiger glänzender unorganiſcher Körper, d. i. Metall.

u bedeute leblos, wenn nehmlich unter Leben das Vermögen nach Geſetzen des Begehrungsvermögens zu wirken verſtanden wird; folglich *pu* feſter lebloſer organiſcher Körper, d. i. Pflanze.

w bedeute lebendig, folglich *pw* feſter lebendiger organiſcher Körper, d. i. Thier.

$\varkappa$ bedeute entbunden ohne Licht folglich $mq\varkappa$ Feuer ohne Licht, d. i. Wärme.

λ bedeute entbunden mit Licht, folglich $mq\lambda$ entbundenes Feuer mit Licht, d. i. Flamme.

μ bedeute brennbar, folglich $mr\mu$ brennbare Luft.

ν bedeute rein, folglich $mr\nu$ reine Luft.

ξ bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und in Säuern nicht aufbrauſend, folglich $ns\xi$ Erde, welche durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt nicht mit Säuern aufbrauſet, d. i. Schwererde.

o bedeute durch Brennen von Luftſäure und Waſſer gereinigt und mit Säuern aufbrauſend, folglich ns_o Erde, welche durch Brennen von Luftſäuern mit Waſſer gereinigt mit Säuern aufbrauſet, d. i. Kalkerde.

π bedeute feuerbeſtändig, folglich $nt\pi$ feuerbeſtändige, d. i. edle Metalle.

ϱ bedeute verwandlungsfähig in Metallkalke, folglich $nt\varrho$ in Metallkalke verwandlungsfähige, d. i. unedle Metalle.

σ bedeute die Dauer einen Sommer hindurch, $pu\sigma$ folglich Pflanzen, die nur einen Sommer hindurch dauern, d. h. Sommergewächſe.

τ bedeute die Dauer mehrere Jahre hindurch, $pu\tau$ folglich Pflanzen, die mehrere Jahre hindurch dauren, d. h. perennirende Pflanzen.

υ bedeute vernünftig, folglich $pw\upsilon$, vernünftige Thiere, d. h. Menſchen.

ϕ bedeute unvernünftig, folglich $pw\phi$ unvernünftige Thiere.

c bedeute Körper.

d — die Theile eines Körpers.

e — die Möglichkeit, die Theile durch jede auch noch ſo kleine Kraft an einander zu verſchieben.

f bedeute feſt.

g — organiſch.

h — unorganiſch.

x bedeute warmes rothes Blut und ſäugen, folglich $pw\phi x$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen ſäugen, d. h. Säugethiere.

y bedeute rothes kaltes Blut, folglich $pw\phi y$ Thiere mit kaltem rothen Blut, d. h. Amphibien.

z bedeute warmes rothes Blut und nicht ſäugen, folglich $pw\phi z$ Thiere mit warmen rothen Blut, die ihre Jungen nicht ſäugen, d. h. Vögel.

ι bedeute ſäugen.

ζ — warmes rothes Blut.

η — nicht ſäugen.

ϑ — rothes kaltes Blut.

11. Dieſe Stufenleiter iſt nun nichts als eine Befolgung des Grundſatzes der Affinität, welcher auf dem Intereſſe der Vernunft beruhet, die Vollendung der Reihen, die der Verſtand liefert, zu wollen. Beobachtung und Einſicht in die Einrichtung der Natur konnte nicht darauf führen, eine ſolche Stufenleiter als etwas Objectives oder für Jedermann Gültiges zu behaupten. Denn die Sproſſen einer ſolchen Leiter, ſo wie ſie uns Erfahrung angeben kann, ſtehen immer noch viel zu weit auseinander, als daſs die Erfahrung die Vernunft würde darauf geführt haben, wenn das Geſetz nicht ſchon in der Vernunft läge. Nach Bonnet (3. Th. 13. Hauptſt. S. 48.) hängen die empfindliche Pflanze, oder Senſitive, und die Polypen das Pflanzenreich mit dem Thierreich zuſammen. Aber welch ein Sprung iſt nicht immer noch von der Senſitive bis zum Polypen. Die Senſitive oder Mimoſe fliehet zwar die Hand, die ſich ihr nähert, oder vielmehr ſie berührt, aber das iſt nicht eine Folge von Vorſtellungen, die auf ein Bewegungsvermögen wirkten, wie bei den Thieren. Die Senſitive hat eben ſo wenig Gefühl als andere Pflanzen. Jenes Fliehen der ſie berührenden Hand iſt bloſs das Spiel eines Mechanismus der Organiſation. Eben ſo iſt der Polyp ein Thier, das ſich nicht, wie die Pflanze, durch Wurzeln nährt, und wenn eine Anzahl derſelben ſo aneinander hängt, daſs das Ganze einer Schma-

rotzerpflanze äuſserſt ähnlich iſt, ſo folgt daraus nicht, daſs es wirklich halb eine Schmarotzerpflanze und halb ein Thier ſei. Noch hat man kein Weſen gefunden, das ſich durch Wurzeln nährte, und dennoch nach Vorſtellungen Glieder bewegte und gebrauchte, oder Leben und Gefühl hätte. Ein ſolches Weſen allein würde beide Reiche mit einander verbinden. Unſere vermeintlich kleinen Unterſchiede ſind gemeiniglich in der Natur ſo weite Klüfte, daſs man ſich ſehr irren würde, wenn man ſich einbilden wollte, die Natur hätte dieſes oder jenes bekannte Weſen zum Uebergang zwiſchen zwei andern beſtimmt. Bei der groſsen Mannigfaltigkeit der Naturdinge muſs es immer leicht ſeyn, zwiſchen einigen derſelben gewiſſe Annäherungen und Aehnlichkeiten zu finden. Dagegen iſt die Methode, nach dem Princip der Affinität Ordnung in der Natur aufzuſuchen, und die Maxime, eine ſolche Ordnung, als in einer Natur überhaupt gegründet anzuſehen, ob zwar unbeſtimmt, wo ſie anzutreffen ſei, und wie weit ſie reichen werde, allerdings ein rechtmäſsiges und treffliches regulatives Princip der Vernunft. Allein die Erfahrung, oder Beobachtung, kann dieſem Princip nie gleichkommen, ſondern daſſelbe ſchreibt nur, ohne etwas zu beſtimmen, der Erfahrung oder Beobachtung den Weg vor, wie ſie zur ſyſtematiſchen Einheit gelangen kann.

Kant Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VII. Abſchn. S. 685 — 696.

Leibnitz Nouv. eſſ. ſur l'Ent. hum. liv. III. ch. 6. p. 265. *liv. IV. ch.* 16. *p.* 440.

Bonnet Betrachtung über die Natur. 2 Th. Hauptſt. IX — 4 Th. S. 29 — 85.

Afterdienſt,

Religiöſe Superſtition, *ματαιος θρησκεια*, *cultus ſpurius*, bigotterie.

Das Wort Afterdienſt überhaupt (ſubjectiv genommen) bezeichnet die Ueberredung, jemanden durch ſolche Handlungen zu dienen, die in der That deſſelben Abſichten rückgängig machen (R. 229). Es habe z. B. Jemand die Abſicht, eine

Sprache zu lernen, und ich unterrichte ihn in derselben, aber nach einer solchen Methode, dass er darüber seine Zeit verliert, und die Sprache nie lernt, so habe ich ihm zwar zu dienen gemeint, aber mein Dienst war ein Afterdienst. Wenn also die Mittel, die man anwendet, Jemandes Absicht zu erreichen, nicht tauglich dazu sind, oder nicht recht angewendet werden, und man meint, die Anwendung dieser Mittel könne für die nicht erreichten Absichten gelten, und der Andere müsse diese Anwendung der Mittel eben so werth schätzen, als wenn seine Absichten wären erreicht worden, so macht diese Ueberredung die Anwendung der Mittel zu einem Afterdienst. Ist nun derjenige, dem wir durch solche Handlungen zu dienen meinen, die in der That desselben Absichten rückgängig machen, Gott, so ist diese Ueberredung der Afterdienst ins besondere, oder die religiöse Superstition (s. Aberglaube IV), und in diesem Sinne wird das Wort im Folgenden gebraucht.

1. Durch den Afterdienst wird die moralische Ordnung ganz umgekehrt, und das, was nur Mittel ist, nicht so geboten, als wäre es wozu, welches eben der Character oder das Kennzeichen des Mittels ist, sondern als gälte es als etwas, was nicht wozu ist, sondern an und für sich, welches der Character des Zwecks ist. Die Absicht Gottes mit dem Menschen ist nun die Pflichterfüllung, und die Religion bestehet eben, in so fern sie als etwas im Menschen vorhandenes (s. subjectives) betrachtet wird, in dem Erkenntniss, dass diese Pflichterfüllung Gottes Absicht sei, und folglich von ihm geboten werde (R. 229).

Da dieses Erkenntniss Vorstellungen betrifft, denen kein Gegenstand in der Erfahrung correspondirt, z. B. Gott, so wird das Wort Erkenntniss hier nur im weitesten Sinn genommen, als ein Product des Erkenntnissvermögens überhaupt. Das Fürwahrhalten dieses Erkenntnisses kann nun keine Gewissheit seyn, weil Gewissheit ein Fürwahrhalten aus Gründen ist, die von dem Gegenstande hergenommen sind, und eben daher für Je-

dermann gültig (objectiv) ſeyn müſſen. Das Fürwahrhalten bei dieſem Erkenntniſs entſpringt alſo aus Gründen, die in dem erkennenden Subject ſelbſt liegen. Der Grund des Erkenntniſſes, daſs Gott die Erfüllung meiner Pflichten will, iſt aber, daſs es meine Pflicht iſt, Sittlichkeit und Glückſeligkeit ſo zum Gegenſtande meines Willens zu machen, daſs ich die letztere nicht anders will, als wenn ich die erſtere nach allen meinen Kräften in mir befördere. Hier habe ich nun nicht etwa die Wahl, dieſes auch nicht zu wollen, ſondern es iſt mir durch ein unnachlaſsliches Vernunftgebot, dem ich gehorchen muſs, geboten. Da nun die Glückſeligkeit von der Einrichtung der Natur abhängt, ſo kann ich ſie nicht anders unter der Bedingung der Sittlichkeit wollen, und folglich nicht anders erwarten, als wenn ich zugleich vorausſetze, daſs die Einrichtung der Natur von einem Weſen abhängt, welches jene Verbindung zwiſchen Sittlichkeit und Glückſeligkeit will und bewirkt. Dieſe Vorausſetzung iſt nicht willkührlich, ſondern ein Bedürfniſs meiner Vernunft, indem das unbedingt gebietende Sittengeſetz in derſelben mich dazu nöthigt. Ein Fürwahrhalten aus einem ſolchen, in dem erkennenden Subject liegenden, Grunde, bei dem aber doch keine Wahl übrig iſt, weil ſich das Bedürfniſs nicht auf Neigung, ſondern auf Pflicht gründet, iſt für das Subject zulänglich. Nun heiſst ein Fürwahrhalten aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, ein Glaube, und weil dieſer Glaube ein Bedürfniſs der Vernunft iſt, ein Vernunftglaube. Die Annehmung oder das Fürwahrhalten des Gegenſtandes der Religion (Gottes), und folglich der Religion ſelbſt (der Erkenntniſs, daſs etwas darum ein göttliches Gebot iſt, weil es meine Pflicht iſt,) iſt alſo ein Vernunftglaube. Trägt aber die Religionslehre Grundſätze als nothwendig vor, die nicht durch die Vernunft als ſolche erkannt werden können, ſondern welche die Gottheit ſelbſt als ſolche bekannt gemacht haben ſoll, ſo heiſst das Fürwahrhalten derſelben aus Gründen, die für das erkennende Subject zulänglich ſind, der Offenbarungsglaube. Soll nun der Offenbarungsglaube vor der Religion hergehen, d. h. ſoll ich nicht anders meine Pflicht für

den Willen Gottes erkennen, als wenn ich aus Gründen, die für mich zulänglich sind, anerkenne, daſs etwas anders darum meine Pflicht sei, weil es göttliches Gebot ist, so ist das ein Afterdienst, wodurch die moralische Ordnung umgekehrt wird. Denn hierdurch würde der Offenbarungsglaube, der ein Mittel der Pflichterfüllung seyn, und also dem Vernunftglauben Eingang verschaffen und ihm zur Stütze dienen soll, zum Zweck oder selbst zur unbedingten Pflicht (*fides imperata*) gemacht, und dadurch in der That Gottes Absicht, die ächte Pflichterfüllung, rückgängig gemacht. Ein solcher Offenbarungsglaube wäre dann ein eigentlicher Frohndienst, welcher selig machen soll, ohne daſs die Handlungen aus moralischen Bestimmungsgründen des Willens geschehen. (S. Aberglaube IV. R. 250.)

2. Kant erklärt den Afterdienst (R. 256) auch so, er sei eine vermeintliche Verehrung Gottes, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird. So ist z. B. die Befolgung des Religionswahns, in Aberglaube IV. ein Afterdienst; und man kann daher noch zwischen religiöser Superstition oder religiösem Aberglauben und Afterdienst so unterscheiden, daſs man den erstern für den Wahn, die Ueberredung selbst, letztern für die Befolgung dieses Wahns oder das Handeln nach dieser Ueberredung nimmt. Dieses ist die objective Bedeutung dieses Worts, in welcher dasselbe in dieser Stelle gebraucht und erklärt wird.

3. Der gute Lebenswandel aus Principien der Pflicht ist allein der wahre Dienst Gottes. Alles, was der Mensch noch ausser demselben thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist die Befolgung eines bloſsen Religionswahns, und Afterdienst Gottes in objectiver Bedeutung (2); sei es auch, daſs Gott selbst, neben dem guten Lebenswandel des Menschen, etwas thue, ihn zu einem Gott wohlgefälligen Menschen zu machen.

Aber selbst den auf Versicherung einer heiligen Geschichte gegründeten Glauben hieran als etwas verdienstliches vor Gott ansehen, ist Religionswahn, und ein solcher Glaube, oder vielmehr das bloße abgenöthigte Bekenntniß, daß man es glaube, ein Afterdienst. Bei denen, die diesen Wahn haben, entspringt dieses Bekenntniß davon aus Furcht, und ist folglich nichts sittliches. Dieses Bekenntniß, als verdienstlich, soll folglich den guten Lebenswandel ersetzen, und vereitelt also die Absicht Gottes (R. 260).

4. Der Afterdienst will durch religiöse Handlungen des Cultus etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott ausrichten (Aberglaube, 4.). Die Vernunft läßt uns aber in Ansehung des Mangels eigener Gerechtigkeit nicht ganz ohne Trost. Denn sie sagt: daß, wer in einer der Pflicht wahrhaft ergebenen Gesinnung das Seine thut, vor Gott Ergänzung des Fehlenden hoffen dürfe. Und verurtheilte nun eine gewisse Kirche alle Menschen, die das der Vernunft natürlicher Weise unbekannte Ergänzungsmittel der Rechtfertigung nicht wissen, zur ewigen Verwerfung; so würde sie damit einen Afterdienst, nehmlich das Wissen des Ergänzungsmittels als Dienst Gottes einführen, der sich also auf Religionswahn gründete (R. 262.).

5. Der Afterdienst Gottes hat keine Grenzen, wenn sich der Mensch von der Maxime oder Handlungsregel, daß der gute Lebenswandel, aus Principien der Pflicht, allein der wahre Dienst Gottes sei, nur im mindesten entfernt; denn über diese Maxime hinaus ist alles willkührlich, was nur nicht unmittelbar der Sittlichkeit widerspricht. Von dem Opfer der Lippen an, bis zu der Aufopferung ihrer eigenen Person bringen die Afterdiener Gott alles dar, nur nicht ihre moralische Gesinnung. Man kann die Worte des römischen Fabeldichters Phädrus mit Recht auf sie anwenden: es ist ein Volk, das immer vergeblich in Bewegung ist, viel thut, und doch nichts thut (R. 263).

6. Der Dienst Gottes ist als solcher in nichts von einander wesentlich verschieden, wenn er nicht moralisch ist. Dem Werth oder vielmehr Unwerth nach, sind dann alle Arten, Gott zu dienen, einerlei, und es ist bloſse Ziererei, sich durch feinere Abweichung vom alleinigen Princip der ächten Gottesverehrung für auserlesener zu halten, als die, welche sich eine vorgeblich gröbere Herabsetzung zur Sinnlichkeit zu Schulden kommen lassen, welche etwa ihrer Ungewohntheit wegen mehr auffällt, oder in andern Sitten, Lebensarten und der Localität gegründet ist. Gott kann man nur durch moralische Gesinnungen wohlgefällig werden, so fern sie sich in Handlungen als lebendig darstellen, alles übrige ist frommes Spielwerk und Nichtsthuerei, es müſste den dazu dienen, jene zu befördern. Von einem Tugendwahn aber, der etwa mit dem kriechenden Religionswahn zu der allgemeinen Classe der Selbsttäuschungen gezählt werden könnte, weiſs die Vernunft nichts, also giebt es auch keinen Afterdienst der ächten Tugendgesinnung. Der Eigendünkel, sich der Idee seiner heiligen Pflicht für adäquat zu halten, ist nur zufällig. Den höchsten Werth aber in der Tugend zu setzen, ist kein Wahn, wie etwa der Wahn, ihn in kirchlichen Andachtsübungen zu finden, sondern baarer zum Weltbesten (höchsten Gut) hinwirkender Beitrag. Wenn man also einmal zur Maxime eines vermeintlichen, Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nöthigenfalls versöhnenden, aber nicht rein moralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihn gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied, welcher der einen vor der andern einen Vorzug gäbe (R. 264).

7. Kant giebt zu 6. ein Beispiel, indem er von Tungusischen Schamanen und Wogulitzen spricht (R. 270), zu dessen Erläuterung folgende Nachrichten nicht unangenehm seyn werden. Die Tungusen sind ein Volk, welches die ganze Gegend Sibiriens vom Jeniseiflusse bis an das östliche Weltmeer bewohnen. Ihr eigentliches Vaterland ist aber das Land an dem Tunguska und Tschunflusse. Sie haben die alte heidnische Religion, die in Sibirien vor diesem allgemein gewesen ist.

Ihre Götzen nennen ſie Schewüki. Selbige ſind von Holz oder Kupfer. Alle ſtellen ein unförmliches Geſicht vor, und die kupfernen ſind in Leder eingefaſst, ſo daſs das Kupfer nur auf der Seite, wo das Geſicht iſt, geſehen werden kann. Um Hülfe von ihren Götzen zu erhalten, füttern die Tunguſen ſelbige, und ſtreichen ihnen zuweilen etwas Milchrahm oder ſonſt etwas Fettes in den Mund. Sie verehren auch die Sonne. In den wichtigſten und ſchwerſten Angelegenheiten aber nehmen ſie ihre Zuflucht zu den Schamanen (Reiſen durch Sibirien, aus den Beſchreibungen Gmelins und Müllers, in der Sammlung der beſten und neuſten Reiſebeſchreib. Berlin 1767. Th. V. S. 169 — 171. D. J. G. Gmelins Reiſe durch Sibirien. Götting. 1751. Th. I. S. 358). Dieſe Schamanen ſind Tunguſen, welche ſich für Zauberer ausgeben, und behaupten, daſs ſie eine Menge Teufel in ihrer Gewalt haben, die ſie zwingen können den Menſchen zu dienen. Gmelin erzählt (Th. 2. S. 44): „Ich hatte das Vergnügen, die Gaukeleien eines Tunguſiſchen Schamans in Nertſchinsk zu ſehen. Er kam auf unſer (der Reiſegeſellſchaft) Verlangen den 26. Jun. (1735) des Abends zu uns, und wie wir von ihm forderten, daſs er ſeine Künſte zeigen ſollte, ſo bat er, die Nacht zu erwarten, in welches wir gerne willigten. Des Nachts um 10 Uhr führte er uns etwa eine Werſt weit von der Stadt auf das Feld, und legte daſelbſt ein groſses Feuer an, um welches er uns rund herum in einem Kreiſe ſitzen lieſs. Er ſelbſt zog ſich bis auf die bloſse Haut aus, und ſeinen Schamanenrock an, welcher von Leder, und mit allerhand eiſernen Werkzeugen behangen war. Auf einer jeden Schulter war ein zackigtes eiſernes Horn zu unſerm Schrecken angeheftet. Er hatte keine Trommel (wie ſonſt gewöhnlich iſt), wovon er dieſe Urſache anführte, daſs ihm der Teufel noch nicht anbefohlen hätte, eine zu gebrauchen. Der Teufel aber, ſagen ſie, befiehlt es nicht eher, als bis er ſich entſchlieſst, mit dem Schaman den genaueſten Umgang zu haben. Und zwar iſt es der oberſte Teufel, und jeder Schaman hat ſeine eigenen, und wer die meiſten hat, kann ſeine Kunſt

am sichersten ausüben; jedoch soll ein ganzes Heer solcher kleinern Teufel in seinem ganzen Leibe nicht so viel Kraft haben, als in dem kleinen Finger des obersten Teufels stecke. Dies war der Eingang, womit unser vermummter Zauberer seine Hexerei anfing. Dabei lief er innerhalb des Kreises, den wir ausmachten, längst dem Feuer und um dasselbe ganz cavalierement hin und her, und stimmte durch das Rasseln seiner eisernen Tändeleien die höllische Musik dazu an. Endlich, ehe er zum Werke schritt, sprach er uns einen Muth ein, dass wir dasjenige fest glauben sollten, was er uns auf unsere Fragen antworten würde, und versicherte dabei, dass ihn seine Teufel noch nie betrogen hätten. Wir baten ihn, dass er während den Gaukeleien seine eisernen Werkzeuge nicht zu nahe gegen unsere Köpfe fliegen lassen möchte. Er fing endlich an zu springen und zu schreien, und wir hörten bald ein Chor, das mit ihm einstimmte. Er hatte von seinen Glaubensgenossen ein Paar mit sich genommen, die sich unvermerkt in unsern Kreis mit eingeschlichen hatten und mit ihm sangen, damit es die Teufel desto besser hören möchten. Endlich, nach vielem Gaukeln und Schwitzen, wollte er uns weiss machen, dass die Teufel da wären, und wollte daher hören, was man von ihm zu wissen verlangte. Wir legten ihm eine erdichtete Frage vor, und darauf machte er seine Künste, wobei ihm die andern beiden halfen. Durch das Ende wurden wir in unsrer Meinung bestärkt, dass alles Betrügerei wäre.

8. Die **Wogulen** oder **Wogulitschi** gehören auch zu den alten Einwohnern Sibiriens; sie wohnen zwischen dem Jugrischen Gebirge und dem Niederob, auf dem Ural und zu beiden Seiten desselben (**Büschings** Auszug. Sibirien, 4. Auflage. S. 130. **Gatterers** Abriss der Geographie S. 643. 645). Den von **Kant** angeführten Gebrauch der **Wogulitschi**, die Tatzen von einem Bärenfell sich des Morgens auf den Kopf zu legen, mit dem kurzen Gebet: schlag mich nicht todt! habe ich (Auszug aus Herrn P. S. **Pallas** Reisen, in der **Sammlung** der besten

und neueſt. Reiſebeſchr. 19. B. 16. Hauptſt. das von den Wogulen oder Wogulzen handelt, S. 378) unter ihren alten Religionsmeinungen nicht finden können; vielleicht iſt es die Sitte einer andern Sibiriſchen Nation.

9. Kant ſagt nun: der, Kirche und Staat zugleich regierende, europäiſche Prälat, und der ſublimirte Puritaner und Independent in Connecticut, iſt zwar von einem tunguſiſchen Schaman, und dem ganz ſinnlichen Wogulitzen, ſehr in der Manier, aber gar nicht im Princip zu glauben unterſchieden. Diejenigen allein, die den Gottesdienſt lediglich in der Geſinnung eines guten Lebenswandels zu finden gemeint ſind, unterſcheiden ſich von jenen durch den Ueberſchritt zu einem ganz andern (über das Princip, den Gottesdienſt im Glauben gewiſſer ſtatutariſcher Sätze oder Begehen gewiſſer willkührlichen Obſervanzen zu ſetzen, weit erhabenen) Princip, demjenigen nehmlich, wodurch ſie ſich zu einer (auch ſichtbaren) Kirche bekennen, die, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach, allein die wahre allgemeine ſeyn kann (R. 270). S. Kirche.

10. Die Abſicht, die alle Menſchen bei ihrem Gottesdienſt haben, iſt, Gott zu ihrem Vortheil zu lenken, ſ. Tempeldienſt, Kirchendienſt. Da ſie ihr Loos von einem verſtändigen Weſen erwarten, ſo kann ihr Beſtreben nur in der Auswahl der Art beſtehen, wie ſie, als ſeinem Willen unterworfene Weſen, durch ihr Thun und Laſſen ihm gefällig werden können; weil ihr ganzes Schickſal von ſeinem Willen abhängt, und es folglich geneigt ſeyn muſs, ihr Glück zu befördern, wenn ihnen Glück und nicht Unglück zu Theil werden ſoll. Die Verehrung mächtiger unſichtbarer Weſen fing ſich daher nicht mit der Religion, ſondern mit einem knechtiſchen Gottes- oder Götzendienſt an. Eine auf dem Bewuſstſeyn ſeines Unvermögens gegründete Furcht nöthigte dem Menſchen dieſen Gottesdienſt ab (R. 296). Als moraliſches Weſen kann Gott aber nur ein Wohlgefallen an ihnen haben, wenn ſie

einen moralifch guten Lebenswandel führen. Folglich kann ihm jede andre Handlung, wenn fie nicht zum moralifch guten Lebenswandel gehört, nur in fo fern angenehm feyn, als fie darauf hinwirkt, dazu dient, und in fo fern ein Dienft Gottes genannt werden (R. 271.).

11. Derjenige Menfch aber, welcher durch moralifch gleichgültige Handlungen allein Gott wohlgefällig werden will, wie z. B. der tungufifche Schaman, oder der Wogulitfche, fteht in dem Wahn des Befitzes einer Kunft, durch natürliche Mittel übernatürliche Wirkungen hervorzubringen, welches man, wenn es auf den Teufel wirken foll, Zaubern (die Kunft zu zaubern aber, die fchwarze, die Kunft auf gute Engel zu wirken, die weifse Magie) nennt, wenn es aber auf Gott wirken foll, das Fetifchmachen nennen kann. S. Fetifchmachen, Aberglauben 4. (R. 273.).

12. Es giebt Obfervanzen, die keinen unmittelbaren Werth haben, aber doch zur Beförderung der moralifchen Gefinnung dienen. Sie enthalten an fich nichts Gott wohlgefälliges, werden aber doch von manchem als natürliche Mittel gebraucht, den Beiftand Gottes gleichfam herbei zu zaubern; denn es ift zwifchen blofs phyfifchen Mitteln und einer moralifch wirkenden Urfache gar keine Verknüpfung, nach irgend einem Gefetze. Mancher Menfch aber fucht nicht nur durch das, was ihn unmittelbar zum Gegenftande des göttlichen Wohlgefallens macht, durch die thätige Gefinnung eines guten Lebenswandels, fondern noch überdem vermittelft gewiffer Förmlichkeiten der Ergänzung feines Unvermögens durch einen übernatürlichen Beiftand würdig, und für die Erreichung diefes Objects feiner guten moralifchen Wünfche blofs empfänglich zu machen. Er rechnet dann zwar, zur Ergänzung feines natürlichen Unvermögens, auf etwas Uebernatürliches, aber doch nicht auf etwas vom Menfchen (durch Einflufs auf den göttlichen Willen) Gewirktes, fondern auf etwas Empfangenes (R. 273.).

13. Gott gefällt nur das moralische schlechthin, darnach muſs ſich der Menſch richten; wer durch andere Handlungen, als aus Geſinnungen der Pflicht entſpringende, Gott zu gefallen denkt, der verwandelt den Dienſt Gottes in ein bloſses Fetiſchmachen, und übt einen Afterdienſt aus, der alle Bearbeitung zur wahren Religion rückgängig macht. Die Ordnung, in der man die moraliſche Geſinnung mit den bloſsen Mitteln dazu verbindet, iſt hier ſehr wichtig, und in ihrer Unterſcheidung beſteht die wahre Aufklärung in der Religion. Geht man davon ab, ſo wird dem Menſchen das Joch eines ſtatutariſchen Geſetzes aufgelegt. Die Beobachtung ſtatutariſcher, folglich einer Offenbarung bedürfender Geſetze, als nothwendig zur Religion, und zwar nicht bloſs als Mittel für die moraliſche Geſinnung, iſt ein Afterdienſt (R. 275.). S. Fetiſchmachen.

14. Die Verfaſſung einer Kirche, ſofern in ihr ein Fetiſchmachen regiert, welches allemal da anzutreffen iſt, wo nicht Principien der Sittlichkeit die Grundlage derſelben ausmachen, iſt ein Pfaffenthum. Beiſpiele hierzu giebt die muhamedaniſche Kirche der Araber, welche alle Gebote Gottes auf die Beſchneidung, das Faſten, das Gebet und die Enthaltung vom Schweinefleiſch einſchränkt; vom Faſten iſt noch das Frauenzimmer frei (Reiſen des Hrn. von Arvieux, in der Sammlung Berlin 1766. 4. B. S. 79. 80.). Man ſieht aber leicht, daſs dieſe Verfaſſung ein wahres Pfaffenthum, und die Befolgung jener Gebote ein Fetiſchmachen iſt. Mit dieſem Fetiſchmachen grenzt ihre Kirchenform ſehr nahe ans Heidenthum (S. 276).

15. Es iſt das die Folge von der beim erſten Anblick unbedenklich ſcheinenden Verletzung der Principien des allein ſeligmachenden Religionsglaubens, indem es darauf ankömmt, welchem von beiden man die erſte Stelle als oberſte Bedingung, der das andere untergeordnet iſt, einräumen ſoll. Es iſt billig, daſs ſelbſt der Unwiſſende, oder an Begriffen Eingeſchränkteſte, auf eine ſolche Belehrung, oder innere Ueber-

zeugung, Anspruch machen könne. Das Sittengesetz allein, leitet aber zu einem solchen reinen Religionsglauben, der jedem Menschen nicht allein begreiflich, sondern auch im höchsten Grade ehrwürdig ist, s. Religionsglaube; ja es führt dahin so ganz natürlich, dass er jedem Menschen ganz und gar abgefragt werden kann. Es ist also nicht allein klug, sondern auch Pflicht, von diesem anzufangen. Dass nicht bloss „Weise nach dem Fleisch" (1 Cor. 1, 26.), Gelehrte oder Vernünftler, zu jener Aufklärung in Ansehung ihres wahren Heils berufen seyn werden; denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig seyn — sondern „was thöricht ist, vor der Welt" (1 Cor. 1, 27.) ist vernünftig. Der Geschichtsglaube scheint, den Begriffen nach, deren er bedarf, von dieser Art zu seyn. Eine einfältige Erzählung aufzufassen und andern mitzutheilen, ist ja leicht. Es ist auch gar nicht nöthig, einen Sinn mit den Worten zu verbinden, mit welchen man Geheimnisse nachspricht. Ein Glaube, der sich auf eine, von langer Zeit her für authentisch anerkannte, Urkunde gründet, ist überdem den gemeinsten menschlichen Fähigkeiten angemessen, s. Glaube. Allein der Gelehrte darf doch auch nicht davon ausgeschlossen seyn, und der kann ihn nicht fassen, wie er den fasst, auf welchen das Gesetz hinführt, das dem Menschen gleichsam buchstäblich ins Herz geschrieben ist (R. 278.).

16. So fern nun der Dienst Gottes in einer Kirche auf die reine moralische Verehrung desselben nach den der Menschheit überhaupt vorgeschriebenen Gesezzen vorzüglich gerichtet ist, kann man nun noch fragen: ob in derselben nur Gottseligkeit oder auch Tugendlehre den Inhalt des Religionsvortrags ausmachen soll. Gottseligkeitslehre drückt vielleicht das Wort *Religio*, wie es jetziger Zeit verstanden wird, im objectiven Sinn, am besten aus, s. Gottseligkeitslehre, Religion (R. 281).

17. Die Gottseligkeit enthält zwei Bestimmungen der moralischen Gesinnung im Verhältnisse auf Gott:

1) Furcht Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote aus ſchuldiger (Unterthans-) Pflicht;

2) Liebe Gottes; ſie iſt die moraliſche Geſinnung in Befolgung ſeiner Gebote, aus freier Wahl (aus Kindespflicht).

Die erſte iſt einerlei mit Achtung fürs, die andere mit Wohlgefallen am Geſetz. Auſser der Moralität liegt noch hierin der Begriff eines überſinnlichen Weſens. Muſs nun im Kanzelvortrage die Tugendlehre vor der Gottſeligkeitslehre, oder umgekehrt, vorgetragen werden (R. 282)?

18. Für ſich kann die Gottſeligkeitslehre nicht den Endzweck der ſittlichen Beſtrebung ausmachen, ſondern nur zum Mittel dienen, die Tugendgeſinnung zu ſtärken. Der Tugendbegriff iſt aus der Seele des Menſchen genommen. Die bisherigen Lehrer der Moral pflegen ihn zwar nur als den Begriff eines Mittels zur Glückſeligkeit vorzutragen; Kant aber hat bewieſen, daſs die Tugendlehre durch ſich ſelbſt beſteht, und ſie kann, ſelbſt ohne den Begriff von Gott, überzeugend gelehrt werden. Der Religionsbegriff hingegen muſs durch Schlüſſe aus dem Menſchen heraus vernünftelt werden, der Menſch hat ihn nicht ſchon ganz in ſich, wie den Tugendbegriff (R. 283).

19. Es kömmt alſo in dem, was die moraliſche Geſinnung betrifft, alles auf den oberſten Begriff an, dem man ſeine Pflichten unterordnet, ob es die Verehrung Gottes, oder die Ausübung der Tugend iſt. Iſt die Verehrung Gottes das Erſte, der man alſo die Tugend unterordnet, ſo iſt der Gegenſtand, Gott, ein Idol, d. i. er wird als ein Weſen gedacht, dem wir nicht durch ſittliches Wohlverhalten in der Welt, ſondern durch Anbetung und Einſchmeichlung zu gefallen hoffen dürfen, die Religion iſt aber alsdann Idololatrie (Abgötterei). Gottſeligkeit iſt alſo nicht ein Sürrogat der Tugend, um ſie zu entbehren, ſondern die Vollendung derſelben, um mit der Hoffnung der endlichen Gelingung aller unſrer guten Zwecke gekrönt

zu werden. In diesem Sinn „ist auch die Gottseligkeit zu allen Dingen nütze, und hat die Verheissung dieses und des zukünftigen Lebens" (1 Tim. 4, 8.) (R. 286).

20. Die verschiedenen Glaubensarten der Völker, und der Gottesdienst, den diese Glaubensarten hervorbringen, geben den Völkern nach und nach auch wohl einen im bürgerlichen Verhältniss auszeichnenden Character (R. 284. *).

a. Der Judaism zog sich, seiner ersten Einrichtung nach, da sich ein Volk, durch alle erdenkliche zum Theil peinliche Observanzen, von allen andern Völkern absondern sollte, den Vorwurf des Menschenhasses zu.

b. Der Muhammedism findet seine Bestätigung in der Unterjochung vieler Völker, und unterscheidet sich daher durch Stolz.

c. Der Hinduische Glaube hat eine übelverstandene Demuth zum Grunde, und sein Character ist daher Kleinmüthigkeit.

d. Der Christianism, wie er gemeiniglich gewesen ist, hatte den Grundsatz einer, durch eine Kraft von oben zu erwartenden, Frömmigkeit, und kündigte daher eine abhängige knechtische Gemüthsart an. Unmittelbare Beschäftigung mit Gott nehmlich, durch Ehrfurchtsbezeigungen, als Uebung der Frömmigkeit, ist Andächtelei (s. Andächtelei), welche Uebung alsdann zum Frohndienst (*opus operatum*) gezählt werden muss, nur dass sie zu dem Aberglauben noch den schwärmerischen Wahn vermeinter übersinnlicher Gefühle hinzuthut, und muss folglich eine knechtische Gemüthsart hervorbringen.

Kant Relig. innerhalb der Grenz. 4. Stück. 1. Th. 2. Th. §. 1 — 3.

Aggregat,

Rhapsodie, *aggregatum*, *ens per aggregationem*, *agregé*. Wenn ein Ganzes der Erkenntniss aus mehreren Theilen so entsteht, dass die Theile in eine zufäl-

lige Verbindung mit einander gesetzt werden, so erhält ein solches Ganzes den Namen Aggregat. So ist z. B. die Zusammenstellung der Categorien beim Aristoteles blofs zufällig, sie heifsen nehmlich bei ihm so: Substanz, Quantität, Relation, Qualität, Thun, Leiden, Wenn, Wo, Lage, Beschaffenheit; wozu er hernach noch fünf andre setzte unter dem Namen der Postprädicamente: das Entgegengesetzte, Eher, Zugleich, Bewegung, Haben. Das ist ein Aggregat, aus welchem man nicht wissen kann, ob man auch alle habe, und ob auch alle wirkliche Categorien, d. h. solche Begriffe sind, die sich in dem Begriffe eines jeden Objects finden müssen, und auch theils nicht aus der Sinnlichkeit, sondern aus dem Verstande herrühren, theils nicht von andern Begriffen abgeleitet sind, s. Abgeleitet und Aristoteles 3. 4. Kant hingegen stellt seine Categorien so auf, dafs ihre Zusammenstellung nicht zufällig, sondern nothwendig, und folglich nicht ein Aggregat, wie bei dem Aristoteles, sondern ein System ist. Er nimmt nehmlich aus der allgemeinen Logik als erwiesen an, dafs es nur vier specifisch verschiedene Bestimmungen oder Beschaffenheiten eines Urtheils gebe, nehmlich:

a. die quantitative, nach welcher das Urtheil entweder ein einzelnes, besonderes, oder allgemeines ist;

b. die qualitative, nach welcher das Urtheil entweder ein bejahendes, verneinendes, oder unendliches ist;

c. die relative, nach welcher das Urtheil entweder ein categorisches, hypothetisches, oder disjunctives ist;

d. die der Modalität, nach welcher das Urtheil entweder ein problematisches, assertorisches, oder apodictisches ist.

2. Kant nennt das die zwölf logischen Functionen zu urtheilen (s. Aberglaube 2, c.). Jede einzelne Beschaffenheit eines Urtheils giebt nun einen einzelnen Begriff derselben (s. Aberglaube 2, e.),

daher giebt es zwölf ſolcher Begriffe, wie das Mannichfaltige zu einem durch den Verſtand vorgeſtellten Ganzen, oder Begriff, kann verbunden werden, und welche Categorien heiſsen, nehmlich:

1. drei der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit;

2. drei der Qualität: Relation, Negation, Limitation;

3. drei der Relation: Subſtanzialität, Cauſalität, Wechſelwirkung;

4. drei der Modalität: Möglichkeit, Daſeyn, Nothwendigkeit.

Dies iſt nun kein Aggregat, ſondern ein Syſtem der Categorien (C. S. 89. 4.).

3. In dieſer zufälligen Verbindung, daſs ſie nehmlich eine Menge Theile ausmachen, welche eben nicht nothwendig zu einander gehören, d. i. Aggregate ſind, ſtehen nur alle extenſive oder ausgedehnte Gröſsen, d. h. ſolche, deren Theile neben einander oder nach einander ſind. Alle Erſcheinungen werden als Aggregate angeſchauet, wodurch allein die Vorſtellung ihrer Ausdehnung im Raum, oder in der Zeit, möglich wird; denn die Vorſtellung der Ausdehnung entſteht eben bei mir dadurch, daſs ich von Theil zu Theil fortgehe, wodurch ich ein Aggregat, und ſo die Vorſtellung der Ausdehnung bekomme. Der Unterſchied zwiſchen Aggregat und Syſtem beſtehet alſo darin, daſs das Aggregat eine Menge Theile iſt, wie ſie mir nach einander gegeben werden, das Syſtem aber eine Menge Theile, wie ſie nach einem Vernunftprincip geordnet werden. Wenn ich eine Anzahl Thaler in einen Kaſten werfe, ſo habe ich ein Aggregat, wenn ich ſie nach den Regenten, die ſie ſchlagen lieſsen, ordne, ein Syſtem von Thalern.

4. Ein Aggregat der Naturdinge heiſst aber auch eine Menge Theile, die nicht ſo mit einander in Verbindung ſtehen, daſs ſie eine continuirliche Gröſse ausmachen, ſondern ſo, daſs der Zuſammenhang der Gleich-

artigkeit (welchen man den mathematischen nennen kann) immer unterbrochen ist. Dann ist es dem Continuum entgegengesetzt. Eine continuirliche Gröſse hat die Beschaffenheit, daſs sie überall gleichartig, die Grenze des vorhergehenden Theils immer zugleich die Grenze des folgenden und kein Theil derselben der kleinste ist, z. B. in einer geraden Linie giebt es keinen Theil, der nicht eine gerade Linie und so klein wäre, daſs nicht noch eine kleinere in derselben gedacht werden könnte. In einem Aggregat hingegen ist jeder Theil für sich begrenzt, und kann daher getrennt seyn, oder auch mit andern Theilen physisch zusammenhängen (welchen man den dynamischen Zusammenhang nennen kann), nur müssen diese Theile nicht mit ihm gleichartig seyn, wodurch eben die Grenze bestimmt und der (mathematische) Zusammenhang unterbrochen wird. Ein Aggregat besteht also aus discreten Gröſsen, oder solchen, die zusammen kein Continuum ausmachen. Eine Anzahl Thaler ist auch in diesem Sinn ein Aggregat, aber auch der Erdkörper ist ein Aggregat verschiedenartiger Massen.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. 4. S. 89. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 204. 212.

Leibnitz nouveaux essais sur l'Ent. hum. liv. II. ch. 24. *p.* 185.

Kiesewetter Logik. 2. Aufl. S. 511. 512.

Aggregation,

aggregatio, *aggregation*. Die Zusammenhäufung extensiver Gröſsen, wodurch Aggregate entstehen. Es ist dieses eine besondere Verbindung (Synthesis) solcher extensiven Gröſsen, die nicht nothwendig zu einander gehören, und daher in einen zufälligen Zusammenhang mit einander gesetzt werden, entweder bloſs nach Gesetzen des Erkenntniſsvermögens, dann finden wir das Aggregat in der Erfahrung oder der Natur vor, obwohl diese Erfahrung oder empirische Verbindung durch das Erkenntniſsvermögen entstanden ist, z. B. das Aggregat der Erdschichten in einem gegrabenen Brun-

nen; oder zugleich nach Gesetzen des Begehrungsvermögens, dann machen wir selbst die Aggregation. Wenn Jemand eine Menge harter Thaler auf einander legt, so ist diese Verbindung eine Aggregation nach Gesetzen der Willkühr. S. Aggregat. Die Aufzeichnung einer Menge Bücher zum Verkauf, wenn sie nicht nach dem Inhalt gestellt werden, ist eine Aggregation. S. Verbindung.

Kant Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 201. *)

All

der Realität, *omnitudo realitatis*, *le tout de la réalité*, heisst in der Critik der reinen Vernunft (S. 656) die Idee von einem Object, in welchem alle mögliche Eigenschaften zusammen sind, so dass keine derselben fehlt. Das Object selbst heisst das transscendentale Ideal. S. transsc. Ideal.

2. Die oberste Weltursache ist nun das Object einer solchen Idee, denn in ihr wird die ganze mögliche Vollkommenheit gedacht, Allmacht, Weisheit u. s. w. Durch Physicotheologie (Erkenntniss Gottes durch die Natur), in welcher von der Weltgrösse, Weltordnung auf die Macht und Weisheit des Urhebers geschlossen wird, finden wir diese Idee aber nicht realisirt (an einem wirklichen Object vorhanden). Denn wir beobachten immer nur einen gewissen Grad der Grösse und Ordnung der Welt, über den unsre Beobachtung, unsrer eigenen Eingeschränktheit wegen, nicht hinausreicht. Folglich kann die Beobachtung der Welt nur einen Begriff von grosser Macht, aber nicht von Allmacht, von grosser Klugheit und sittlich guter Gesinnung, aber nicht von aller möglichen, mit Heiligkeit verbundenen, Klugheit, d. i. Weisheit geben. Also ist der Begriff von Gott, als einem All der Realitäten nicht aus der Erfahrung entsprungen, sondern ein Vernunftbegriff, oder eine Idee, deren Realität in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, d. h. in der Erfahrung giebt es kein solches Object und auch nicht eine Wirkung, von der man auf das Daseyn

eines ſolchen Objects nothwendig ſchlieſsen müſste. Die Phyſicotheologie kann alſo keinen beſtimmten Begriff von einer oberſten Welturſache geben (C. 656).

3. In dem Beweiſe vom Daſeyn einer oberſten Welturſache, die das All aller Realitäten ſeyn ſoll, aus der Gröſse und Ordnung der Welt, kommen wir alſo nur immer zu einer ſehr mächtigen, ſehr klugen und guten Welturſache, aber zu einem Weiſen, Allmächtigen zu gelangen, hindert uns dieſelbe Kluft, die zwiſchen der allergröſsten Zahl und dem Unendlichen liegt, eine Kluft, über die kein Weg führt, und jede Brücke unmöglich iſt. S. Phyſicotheologie.

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. VI. Abſchn. S. 656.

Allerperſönlichſt.

1. Allerperſönlichſtes Recht (*ius perſonaliſſimum*) iſt ein ſolches Recht, das eine Perſon betrifft, welche dieſem Rechte durch nichts anders, als durch ihre eigene Perſon eine Genüge thun kann. Ein ſolches Recht iſt z. B. das des Ehemanns auf ſeine Gattin (K. 106). Bei dieſem Rechte iſt die Perſon, welche die Verbindlichkeit gegen den Berechtigten hat, und die Sache, welche die Rechtsforderung betrifft, eins und daſſelbe. Der Berechtigte iſt durch ein ſolches Recht der Beſitzer einer Perſon als einer Sache, die er aber nur als eine Perſon gebrauchen darf. Dieſes Recht iſt überdem nicht veräuſserlich, ſo wie auch die allerperſönlichſte Schuld nicht übertragen werden kann (K. 114).

2. Allerperſönlichſte Schuld (*debitum perſonaliſſimum*). Hierunter wird eine ſolche Schuld verſtanden, die nur derjenige abtragen kann, welcher ſie auf ſich geladen hat. Derjenige, der eine ſolche Schuld hat, welche nicht auf einer Sache, auch nicht bloſs auf ſeiner Perſon haftet (dann wäre ſie perſönlich), ſondern welche nur Er, durch ſeine Perſon, abtragen kann, hat die allerperſönlichſte Schuld auf ſich (R. 95). Eine ſolche iſt z. B. die Sündenſchuld der Menſchen.

Kant Rel. innerh. der Gr. 2. St. 1. Abſchn. c. S. 95. Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſch. §. 23. S. 106. §. 29. S. 114.

Allgemein.

S. Nothwendigkeit.

Allgemeingültig.

Dieſes Wort drückt recht eigentlich den Begriff aus, der dabei gedacht werden ſoll, nehmlich daſs das Subject, dem es als Prädicat beigelegt wird, unter gewiſſen Bedingungen, von Jedermann auf die nehmliche Art angeſchauet oder gedacht werden muſs, je nachdem es eine Anſchauung oder ein Begriff iſt. Ein Urtheil z. B. iſt allgemeingültig, heiſst, Jedermann muſs, unter den nehmlichen Bedingungen, ſo urtheilen.

2. Kant theilt die allgemeingültigen Urtheile ein in ſubjectiv allgemeingültige und objectiv allgemeingültige, nach der Beſchaffenheit der Bedingung, unter welcher das Prädicat auf die nehmliche Art mit dem Subject verbunden werden muſs. Iſt nehmlich die Bedingung objectiv, d. i. liegt ſie in dem durch das Urtheil vorgeſtellten Object, ſo iſt es ein objectiv, iſt ſie aber ſubjectiv, d. i. liegt ſie in dem, das Object durch das Urtheil ſich vorſtellenden, Subject, ſo iſt es ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, z. B. die Roſen ſind roth, iſt ein objectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils iſt im Erfahrungsobject, den rothen Roſen; die Roſen ſind ſchön, iſt ein ſubjectiv allgemeingültiges Urtheil, denn die Bedingung des Urtheils liegt im Geſchmack des Urtheilenden, durch den man allein etwas ſchön findet. Bei dem erſten Urtheil kann man durch Begriffe angeben, warum das Prädicat roth den Roſen beigelegt werden muſs, nehmlich wegen der ihnen eigenthümlichen Beſchaffenheit ihrer Oberfläche, durch welche der Lichtſtrahl ſo geſpalten wird, daſs nur der rothe Strahl unſer Auge treffen kann; in dem letztern Urtheil aber kann man nicht durch Begriffe angeben, warum das Prädicat ſchön den Roſen beigelegt wird, denn dieſes liegt nicht

in dem Erkenntnifsvermögen durch Begriffe, fondern in dem Gefchmack, der durch ein Gefühl urtheilt, welches folglich fubjectiv ift.

3. Ift nun ein Urtheil objectiv allgemeingültig, fo mufs es auch logifche Allgemeinheit haben, d. h. liegt die Bedingung des Urtheils im Object, welches durch das Urtheil gedacht wird, fo mufs es von jedem folchen Object gelten, folglich drückt die objective Allgemeingültigkeit auch die logifche Quantität des Urtheils aus, nehmlich dafs es ein allgemeines Urtheil ift. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil hingegen ift niemals logifch, weil es nicht auf dem Begriff des Objects beruhet, fondern auf einem Gefühl im Subject, folglich ift ein folches Urtheil allemal äfthetifch oder ein Gefchmacksurtheil.

4. Ein objectiv allgemeingültiges Urtheil ift auch jederzeit fubjectiv allgemeingültig, d. i. wenn das Urtheil für alles, was unter einem gegebenen Begriff enthalten ift, gilt; fo gilt es auch für Jedermann, der fich einen Gegenftand durch diefen Begriff vorftellt. Wenn das Urtheil, die Rofen find roth, foll für wahr erkannt werden, fo mufs in jedem erkennenden Subject, fobald es auf die Farbe der Rofe merkt, oder daran denkt, das Erkenntnifsvermögen fo befchaffen feyn, dafs das Subject fagen kann, ich erkenne, dafs die Rofen roth find. Die objective Allgemeingültigkeit ift daher die Gültigkeit der Beziehung einer Vorftellung auf das Erkenntnifsvermögen jedes Subjects. Von einer fubjectiven Allgemeingültigkeit, d. i. der äfthetifchen, läfst fich nicht auf die logifche fchliefsen; denn die Empfindung in dem Subject kann auf Gründen beruhen, die nur im Subject vorhanden find, und folglich nicht immer auf Begriffe vom Object gebracht werden. Das Urtheil, dafs die Rofen fchön find, läfst fich nicht objectiv allgemeingültig machen, weil fonft die Schönheit derfelben auf einem Begriff von etwas im Object Rofe beruhen, und folglich mit dem

Verstande erkannt werden müſste, welches nicht möglich ist. Die subjective Allgemeingültigkeit, welche man auch schlechthin die Gemeingültigkeit nennen kann, bestehet also in der Gültigkeit der Beziehung meiner Vorstellung auf das Gefühl jedes Subjects (U. 23).

5. Der logischen Quantität nach sind alle subjectiv allgemeingültige Urtheile eigentlich einzelne. Denn subjectiv allgemeingültige Urtheile gelten nur von einem bestimmten Gegenstande der Anschauung, und nicht von einem Begriff, daher kann ich nur sagen: diese Rose, die ich anblicke, ist schön, nicht aber die Rosen sind schön. Bringe ich aber die Anschauung des einzelnen Gegenstandes auf einen Begriff, so kann ein logisches Urtheil daraus werden, das sich durch Vergleichung auf ein ästhetisches gründet, wenn die subjective Bedingung, der Geschmack, als gemeingültig, oder in jedermann vorhanden, vorgestellt wird, daher kann man urtheilen: die Rosen sind schön (U. 24).

6. Wenn ein Urtheil ein Geschmacksurtheil seyn soll, so muſs es auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen. Diese besondere Bestimmung der Allgemeingültigkeit eines ästhetischen Urtheils ist eine wichtige Merkwürdigkeit, weil sie eine Eigenschaft unsers Erkenntniſsvermögens aufdeckt. Durch das Urtheil diese Rose ist schön z. B. sinne ich Jedermann an, er soll sie so finden. Dieses verhält sich nicht so, wenn ich sage, diese Rose riecht angenehm, denn dabei verstehe ich immer stillschweigend mir, und etwa denen, deren Geruchsnerven so wie die meinigen modificirt sind.

7. Der Anspruch auf Allgemeingültigkeit, ohne daſs dabei ein Begriff zum Grunde liegt, ist das wesentliche Kennzeichen des Geschmacksurtheils. Denn dadurch, daſs kein Begriff des Objects, von welchem geurtheilt wird, dabei zum Grunde liegt, unterscheidet es sich von einem logischen Urtheil. Und

dadurch, dafs es auf Allgemeingültigkeit Anfpruch macht, unterfcheidet fich das Gefchmacksurtheil von einem Urtheil, das blofs auf einem Gefühl, durch einen einzelnen Sinn, gegründet ift, und wodurch ich das Object blofs für angenehm, oder unangenehm, erklären kann, z. B. diefe Rofe riecht angenehm. Durch das letztere kann ich zwar eine gewiffe Einhelligkeit verlangen, aber nicht Allgemeingültigkeit, daher kann man das Vermögen, wodurch mir diefes letztere Urtheil möglich wird, den Sinnengefchmack, das Vermögen des wirklichen Gefchmacksurtheils, den Reflexionsgefchmack nennen. Die umftändlichere Auseinanderfetzung diefer Begriffe würde hier für unfre Abficht zu weitläuftig feyn, weil wir fonft eine vollftändige Critik der äfthetifchen Urtheilskraft hierherfetzen müfsten; wir hoffen aber, dafs das Gefagte hinreichen werde, fich einen deutlichen Begriff von dem Allgemeingültigen und der Allgemeingültigkeit zu machen (U. 25). S. Gefchmacksurtheil.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. I. Abfchn. I. B. 2. M. §. 8. S. 21. ff.

Allgemeingültigkeit.

S. Allgemeingültig.

Allgemeinheit.

S. Nothwendigkeit; äfthetifche, f. Allgemeingültig; der Kirche, f. Kirche.

Allheit.

S. Totalität.

Amphibolie

transfcendentale, *amphibolia transfcendentalis, ambiguitas transfcendentalis, amphibologie transfcendentale, ambiguité transfcendentale.*

Die Verwechfelung des reinen Verftandesobjects mit der Erfcheinung (C. 326), z. B. wenn man von zwei Tropfen Waffer, die ihrer Gröfse und Befchaffenheit nach vollkommen einerlei wären, behaupten wollte, fie müfsten entweder ein und eben derfelbe Waffertropfen feyn, oder diefe vollkommene Aehnlichkeit und Gleichheit, d. i. völlige Congruenz fei nicht möglich, fo gründet fich diefe Behauptung auf einer Verwechfelung der Erfcheinung, die man Waffertropfen nennt, mit einem reinen Verftandesobject, für das man den Waffertropfen nimmt. Wäre nehmlich der Waffertropfen kein finnliches, fondern ein intelligibeles Ding, welches blofs durch den Verftand erkannt würde, und folglich nur vermittelft Merkmale des Verftandes, fo müfsten freilich zwei Waffertropfen, die der Qualität und Quantität nach völlig ähnlich und gleich wären, auch diefelben, und beide ein und derfelbe Waffertropfen feyn. Aber da fie finnliche Gegenftände oder Erfcheinungen find, fo müffen fie im Raum und in der Zeit vorhanden feyn, und zwei völlig congruente Waffertropfen können noch durch die Bedingungen der Sinnlichkeit, die *Modos* des Raums und der Zeit, nehmlich Ort und Lage, Vorherfeyn und Nachherfeyn u. f. w. unterfchieden werden; fie können völlig ähnlich und gleich, und nur an verfchiedenen Orten zu gleicher Zeit, oder an demfelben Orte zu verfchiedenen Zeiten vorhanden feyn. S. Reflexionsbegriff.

2. Das griechifche Wort Amphibolie (ἀμφιβολια) bedeutet eigentlich eine Zweideutigkeit, und wurde fchon von den alten Grammatikern als ein Kunftwort gebraucht, um z. B. die Zweideutigkeit damit zu bezeichnen, welche in dem Wort *Gallus* fteckt, welches fowohl einen Hahn als einen Gallier bedeutet. Transfcendentale Amphibolie heifst daher eine Zweideutigkeit in den Vorftellungen, die durch Verwechfelung der Erkenntnifsvermögen, wodurch fie entfpringen, entfteht. Die Römer nannten die Amphibolie auch Ambiguität, daher konnte man auch die transfc. Amphibolie eine transfcendentale Ambiguität nennen.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abschn. II. Buch. Anhang. S. 316. 326.

Quinctilianus Instit. Orat. lib. VII. cap. X.

Rhetorica ad Herenn. lib. I. cap. XII.

An sich.

Dinge an sich, Dinge an sich selbst, Verstandeswesen oder Noumenen im negativen Verstande, transscendentale Gegenstände, das Nichtsinnliche, das aussersinnliche Substrat der Erscheinungen, das übersinnliche Substrat der Erscheinungen, τα ὀντα καθ' ἀυτο, τα ὀντως ὀντα, τα νοητα, *Noumena sensu negativo*, heissen in der critischen Philosophie die Dinge, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere sinnliche Anschauungsart (mithin nicht bloss als Erscheinungen) denkt (C. 307).

Wenn wir die sinnlichen Gegenstände, wie billig, als blosse Erscheinungen ansehen, d. i. als Gegenstände, die wir bloss durch die Art, wie unsere Sinne afficirt werden, kennen; so denken wir sie uns in Beziehung auf die Art, wie wir zur Kenntniss derselben gelangen, nehmlich, dass sie von uns, durch die Sinne, unmittelbar aufgefasst, d. i. angeschauet werden. Alles das, wovon wir sagen, es fällt uns in die Sinne, ist sinnliche Vorstellung, d. h. eben sowohl das Product einer Fähigkeit unsers Gemüths, welche die Sinnlichkeit heisst, als der Gedanke das Product desjenigen Vermögens, welches der Verstand genannt wird, nur mit dem Unterschiede, dass die Sinnlichkeit afficirt (s. Afficirt) werden muss, wenn ein solches Product entspringen soll. Der Tisch z. B., an dem ich schreibe, ist ein solches Product meiner Sinnlichkeit; er wäre nicht, wenn weder ich, noch andre Wesen, die eine solche Sinnlichkeit haben, als ich, ihn anschaueten, oder, durch eine unerklärbare Einwirkung auf ihre Sinnlichkeit genöthigt, ein solches Ding sich

jetzt hier ſinnlich vorſtellen müſsten. Wenn ich nun daran denke, daſs dieſer Tiſch für mich da iſt, dadurch, daſs ich ihn in einer ſinnlichen Vorſtellung vor mir habe, oder anſchaue, ſo beziehe ich ihn auf meine Anſchauungsart; und betrachte ich den Tiſch als einen Gegenſtand, der allein vermittelſt dieſer ſinnlichen Vorſtellung, in der ich ihn vor mir habe, erkennbar iſt, ſo nenne ich ihn eine Erſcheinung, um damit anzudeuten, daſs wenn meine Sinnlichkeit, mit ſammt der Sinnlichkeit aller der Weſen, die den Tiſch anſchauen, vernichtet würde *), der Tiſch zu-

*) Dieſe Vorſtellung, von der Vernichtung der Sinnlichkeit und aller ſinnlichen Weſen, ſich machen, um zu ſehen, was dann noch von dem Object für die Erkenntniſs übrig bleibt, verſteht Kant unter dem Ausdruck, von allen ſubjectiven Bedingungen in der Anſchauung abſtrahiren (C. 42). In *Jakobs Annalen der Philoſophie*. 1796, S. 691. f. finde ich Vorſtellungen vom Begriff eines Dinges an ſich, denen ich nicht beiſtimmen kann. Erſtlich wird daſelbſt dieſer Begriff eine Denkform genannt; allein eine Denkform muſs einen Inhalt bekommen können, damit ein realer Gedanke ſeine Form durch ihn erhalte, der Begriff Ding an ſich aber dient gar nicht dazu, daſs reale Gedanken, d. i. Erfahrungserkenntniſs durch ihn möglich werde. Der Begriff Ding an ſich iſt ja keine Categorie. Zweitens heiſst es dort: „Der transſcendentale Idealismus erklärt die Erfahrungserkenntniſs mit den daraus gezogenen richtigen Schlüſſen für Realität;" das iſt zu verſtehen für Realität der Erfahrungserkenntniſs, d. i. der Erkenntniſs von Erſcheinungen und nicht von Dingen an ſich. Was ſoll alſo die Behauptung bedeuten: „Daſs die Subſtanzen im Raume beharren, und alle darin gegründete Veränderungen fortgehen, wenn auch das ganze menſchliche Geſchlecht ausſtürbe, daran iſt gar kein Zweifel. Es würde immer Luft, Waſſer u. ſ. w. bleiben, und ſich nach ſeinen Geſetzen verändern."? Aber wie iſt das denkbar, wenn die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung (C. 44), die Sinnlichkeit, welche in Raum und Zeit anſchauet, wegfällt. Dann gäbe es ja Luft und Waſſer ohne Raum, und Veränderung ohne Accidenzen, welche wechſeln. Luft und Waſſer ſind ja Erſcheinungen, und können als ſolche nur in uns, den Subjecten der Erſcheinungen exiſtiren (C. 69); wie können ſie denn exiſtiren, wenn auch das menſchliche Geſchlecht (alle Subjecte der Erſcheinungen) ausſtürbe? Ich kann mir die Worte: „Wenn alſo Ding an ſich ſo viel heiſsen ſoll, als was ſeiner Realität nach unabhängig von dem

gleich mit vernichtet werden würde, der, als Tifch, fein Dafeyn unfrer Anfchauung verdankt (f. Aberglaube I, 1. a). Zu einer Erfcheinung gehört nehmlich zweierlei, das aber nur logifch und nicht wirklich von einander getrennt werden kann,

a. dafs die Sinnlichkeit afficirt werde;

b. dafs fie anfchaue.

Das erfte kömmt nun nicht von uns her, wohl aber das zweite. Durch das Anfchauen wird nun die, dadurch, dafs die Sinnlichkeit afficirt wird, entfpringende Wirkung, welche man die Empfindung nennt, mit Befchaffenheiten begabt, die nur durch die befondere Bnfchaffenheit unfrer Sinnlichkeit möglich find, und in fo fern Nothwendigkeit haben, aber in denen doch zugleich auch manches feinen Grund in der Empfindung felbft hat, und in fo fern zufällig ift. Dafs der Tifch vor mir lang und breit und hoch ift, rührt von derjenigen Befchaffenheit meiner Sinnlichkeit her, vermöge welcher fie fich Etwas als nach drei Dimenfionen ausgedehnt vorftellt; dafs der Tifch aber feine beftimmte Gröfse nach den drei Dimenfionen hat, ift zufällig, und liegt in der uns unbe-

Subjecte exiftirt; fo ift unftreitig die ganze Sinnenwelt ein Ding an fich, und das Sonnenfyftem wird fich noch bewegen, wenn auch alle vorftellende Wefen aus der Natur verfchwinden follten" nicht anders erklären, als dafs hier von der Realität in der Erfahrung die Rede feyn foll. Allein wie kann das Sonnenfyftem fich bewegen, wenn kein vorftellendes Wefen mehr vorhanden ift, welches Anfchauungen des Raums hat, da Bewegung Veränderung des Orts ift. Kant fagt (Prolegom. S. 62): " alle Körper mit famt dem Raume, darin fie fich befinden, müffen für nichts als blofse Vorftellungen in uns gehalten werden, und exiftiren nirgend anders, als blofs in unfern Gedanken. Meint der Rec. aber, der uns unbekannte transfcend. Grund fällt mit dem Aufhören aller finnlichen Erfahrungserkenntnifs nicht weg; fo ift das doch nur ein aus unferm Erkenntnifsvermögen nothwendig entfpringender, aber der objectiven Gültigkeit ermangelnder Gedanke. Dafs diefes aber nicht der empirifche Idealismus (f. Berkley) fei, werde ich in dem Artikel Idealismus zeigen.

kannten Befchaffenheit der Empfindung. Wenn nun der Verftand fich die Gegenftände der Sinne als Erfcheinungen denkt, fo fetzt er zugleich voraus, dafs etwas die Sinnlichkeit afficire, und fiehet, vermöge feiner Natur *), fich genöthigt, jeder Erfcheinung etwas zum Grunde zu legen, das da erfcheint, etwas, das uns afficirt, das uns aber gänzlich unbekannt ift, und nur als etwas, das nicht von unferm Anfchauungsvermögen abhängt, das, ohne Rückficht auf die Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit zu nehmen (C. 44), alfo aufser dem vorftellenden Subject vorhanden, gedacht wird, und der Grund einer Anfchauung (die intelligibele Urfache der Erfcheinungen) ift. Und diefes uns gänzlich unbekannte Gedankending, diefer Gegenftand eines Begriffs, der ganz leer von einem Inhalt ift, heifst das Ding an fich, die Nichterfcheinung, das Nichtfinnliche, f. Aefthetik und Afficirt werden (E. 56).

2. Der Verftand denkt fich aber auch andere, logifch mögliche, Dinge, die gar nicht Gegenftände unfrer Sinne find, als folche Dinge an fich, z. B. die Objecte der Ideen unfrer Vernunft, Gott, Geift u. f. w. Gott fällt uns nicht in die Sinne, der Verftand kann ihn nur denken, und er denkt ihn daher als ein von unferm Anfchauungsvermögen gänzlich unabhängiges, aufser uns vorhandenes Wefen. S. Idee.

3. Hier zeigt (M. 350. C. 306.) fich nun eine fehr wichtige Zweideutigkeit oder Amphibolie, welche grofsen Mifsverftand veranlaffen kann. Da der Verftand fich, aufser der Erfcheinung, noch eine Vorftellung von einem Dinge an fich macht, fo will er diefes Ding nun auch erkennen. Da aber dazu kein finnlicher Stoff vorhanden ift, weil es nicht Erfcheinung ift, fo bleibt zur Erkenntnifs deffelben nichts übrig, als die Begriffe des

*) Vermöge der er zu der Folge den Grund, und zu der Wirkung die Urfache, denkt.

reinen Verſtandes, wodurch ſich der Verſtand ein Ding überhaupt denkt, oder die Prädicate, die einem jeden möglichen Dinge beigelegt werden müſſen, weil der Verſtand durch ſie alles denkt. Das ſind die Categorien, oder reinen Verſtandesbegriffe der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. S. afficirt werden. Daher rührt denn die Täuſchung, daſs man die Vorſtellung von dem Dinge überhaupt, oder dem Verſtandeswefen, welches man ſich als Subject denkt, dem die Categorien als Prädicate zukommen, für etwas hält, das auch auſser unſrer Sinnlichkeit vorhanden iſt; und daſs man ſich dann unter dem bloſsen Begriff des, durch die reinen Categorien beſtimmten, Dinges überhaupt, das Ding an ſich vorſtellt. Ich frage z. B., was iſt dieſer Tiſch auſser mir, wenn ich ihn nicht anſchaue? und wer ſich durch jene Täuſchung verleiten läſst, der antwortet: er iſt Ein Ding, und nicht mehrere, das Realitäten hat, begrenzt iſt, er iſt eine Subſtanz, die ihre Accidenzen hat, er iſt die Wirkung einer Urſache, und muſs mit andern Dingen im Zuſammenhange ſtehen, er hat Wirklichkeit, und iſt daher auch möglich. Allein dadurch haben wir noch gar nicht erkannt, was der Tiſch, an ſich ſelbſt, als Ding an ſich ſeyn mag: ſondern wir haben uns nur die reinen Verſtandesbegriffe Einheit, Realität, Limitation, Subſtanz u. ſ. w. gedacht, die jedem Dinge in der Erſcheinung als Merkmale zukommen müſſen, weil es ſonſt nicht gedacht werden könnte. Aber

a. können wir dieſe Categorien dem Dinge an ſich, ſtrenge genommen, ſo wenig beilegen, als die Prädicate des Raums und der Zeit; denn ſonſt iſt das Ding nicht Ding an ſich, ſondern ein bloſs im Verſtande vorhandener Gedanke, der ſeine Beſtimmungen eben ſo, durch die Beſchaffenheit des Verſtandes erhält, als die Erſcheinung Tiſch, durch die Beſchaffenheit der Sinnlichkeit, die Ausdehnung, Dimenſionen u. ſ. w.

b. würde auch kein Ding an ſich eigene Merkmale haben, und von dem andern unterſchieden ſeyn;

denn da die Categorien bloſs die Merkmale eines Dinges überhaupt ſind, abſtrahirt von den ſinnlichen Eigenthümlichkeiten deſſelben, ſo kommen dieſe Prädicate, und gar keine andern, in jedem Dinge an ſich vor. Die Prädicate, die wir aber dem Dinge an ſich beilegten, welches wir dem Tiſch zum Grunde legten, ſind daher auch die Prädicate eines Geiſtes.

4. Die Lehre von der Sinnlichkeit iſt nun zugleich die Lehre von den Dingen an ſich (M. 352. C. 307), weil, wie gezeigt worden, der Verſtand von jedem Gegenſtande der Sinne fragen muſs, was iſt er denn, unabhängig von der Sinnlichkeit, oder auſser dem anſchauenden Subject? Nun haben wir geſehen, daſs wenn wir alles, was zur Sinnlichkeit gehört, von einem gedachten Gegenſtande weglaſſen, uns nichts übrig bleibt, als die reinen Verſtandesbegriffe, oder Categorien, wodurch ein jedes Ding, als Ding überhaupt gedacht wird; und dann erſt noch ſeinen eigenthümlichen Inhalt durch eine Anſchauung, oder ſinnliche Vorſtellung, bekommen muſs. Die Categorien haben nur dadurch Bedeutung, daſs ſie den unſrer Sinnlichkeit zur Anſchauung gegebenen Stoff zu Einem Ganzen verbinden, oder ihm Einheit geben. Sie ſind die allgemeinen Verbindungsbegriffe jenes Stoffs. Das können ſie aber nur vermittelſt des Raums und der Zeit ſein, ohne welche ihre eigentliche Bedeutung wegfällt; folglich ſind ſie auch auf Dinge an ſich, die, als Nichtſinnliche, nicht im Raum und der Zeit vorhandene Dinge gedacht werden, gar nicht anzuwenden, und dieſe können daher auch nicht durch ſie, folglich gar nicht, erkannt werden. Der Tiſch z.B. als Ding an ſich betrachtet, ſoll Ein Ding ſeyn, aber da er dann nicht im Raum und in der Zeit iſt, ſo verliert hier der Begriff der Einheit ſeine Bedeutung. Denn die Einheit iſt dasjenige, was Dinge, die zuſammengezählt werden ſollen, mit einander gemein haben (Käſtner. Anfangsgr. der Arithm. 1 Kap. §. 4). Ohne Zeit iſt aber kein Zählen, und ohne Raum keine Mehrheit der Dinge möglich, folglich auch nicht die Vorſtellung gemeinſamer Merkmale in dem Begriff der Einheit. Der Tiſch

hat als Ding an ſich Realität, iſt Subſtanz; das iſt eben ſo unverſtändlich. Denn Realität iſt das im Begriff, was der Empfindung correſpondirt, d. i. die Empfindung, in ſo fern ſie gedacht wird. Denke ich mir nehmlich etwas, ohne daſs daſſelbe je empfunden werden kann, ſo hat das, was ich denke, keine Realität. Die Realität zeigt alſo an, daſs das, was ich denke, nicht bloſs ein Gedanke iſt, ſondern auch etwas vorhanden iſt, alſo ſich in der Zeit überhaupt befindet (ohne daſs, wie bei der Exiſtenz, die Zeit beſtimmt wird). Ohne Zeit aber iſt auch kein Seyn in der Zeit und keine Empfindung denkbar, und der Begriff der Realität wird dann bloſs logiſch, oder zeigt an, daſs ich in dem Begriff des Tiſches etwas denke, was ihm zukömmt, daſs von ihm Bejahungen gelten, aber es iſt keine anzugeben. Die Subſtanz iſt das Unwandelbare im Daſeyn, dieſes ſetzt aber wieder den Zeitbegriff voraus, nehmlich daſs etwas an ihr wandelt in der Zeit, ſie aber dabei in aller Zeit beharret. Fällt nun die Zeit weg, ſo behält der Begriff der Subſtanz bloſs eine logiſche Bedeutung, nehmlich die, daſs etwas immer Subject eines Urtheils iſt. Das Urtheil, der Tiſch iſt immer Subject in den Urtheilen über ihn, giebt aber keine Erkenntniſs, da uns die Realitäten des Tiſches, oder der Inhalt bejahender Prädicate, wie gezeigt worden iſt, fehlen. Folglich können wir von den Categorien keinen Gebrauch machen, ohne Raum und Zeit, ſie haben nur Bedeutung in Beziehung auf die Einheit der in Raum und Zeit vorgeſtellten Anſchauungen, oder auf die Zuſammenfaſſung des, einer Sinnlichkeit, welche nur unter Raumes- und Zeitvorſtellungen anſchauen kann, gegebenen Mannichfaltigen, in Begriffe. Da nun aber Raum und Zeit (auſser der Erfahrung) bloſs etwas Ideales ſind, und auſser dem anſchauenden Subject keine Wirklichkeit haben, ſo können die Categorien auch nur als Verbindungsbegriffe *a priori* des Mannichfaltigen in Raum und Zeit, aber nicht der Dinge an ſich, dienen. Wo folglich der Verſtandesbegriff keine Zeiteinheit hervorbringen kann, z. B. Etwas nicht als in der Zeit vorhandene Empfindung (Realität), oder in aller Zeit Beharrliches (Subſtanz),

oder an mehrern ſich Befindendes (Einheit), beſtimmen kann, da hört der ganze Gebrauch und, wie wir geſehen haben, alle Bedeutung der Categorien auf. Das iſt folglich der Fall mit dem Dinge an ſich. Ohne die Categorien läſst ſich, wie aus dem gegebenen Exempel erhellet, nicht einmal einſehen, wie ſolche Dinge an ſich, die doch durch Categorien ſollen gedacht werden, möglich ſeyn ſollen. Die (metaphyſiſche) Möglichkeit eines Dinges kann nehmlich niemals bloſs daraus folgen, daſs die Prädicate im Urtheile, dem Begriffe des Dinges, über das geurtheilt wird, nicht widerſprechen. Denn geſetzt, dieſer Begriff wäre falſch, und auch die Prädicate, ſo dürfte beides ſich eben nicht widerſprechen, und dennoch würde das Urtheil falſch ſeyn; oder es gäbe gar nicht ein ſolches Ding, deſſen Begriff das Subject im Urtheil giebt, ſo geben ja alle Urtheile darüber, wären ſie auch noch ſo ſehr von allen Widerſprüchen frei, bloſs Schimären. Wie kann man alſo wiſſen, ob ſolche Schimären exiſtiren können? Bloſs dann iſt die (metaphyſiſche) Möglichkeit des Gedachten geſichert, wenn man ihn in einer Anſchauung darſtellen kann. Daher hat der Geometer, wenn er auch noch ſo deutlich und beſtimmt definirt hat, dennoch erſt zu zeigen, wie das, was er definirte, conſtruirt oder in der Anſchauung dargeſtellt werden kann; welches eben die Abſicht der Aufgaben in der reinen Geometrie iſt. Wenn wir alſo die Categorien auf Gegenſtände anwenden wollten, die unabhängig von der Sinnlichkeit möglich ſeyn ſollen, ſo müſſen dieſe Gegenſtände, auf eine andere nicht ſinnliche Art, angeſchauet werden, damit dieſe Anſchauung den Categorien Inhalt und den durch ſie gedachten Dingen Möglichkeit gäbe. Solche Gegenſtände wären alſo Noumenen im poſitiven Verſtande, von welchen unter dieſem Namen gehandelt werden ſoll. S. Noumen.

Die Bedeutung des Ausdrucks: Dinge an ſich, im empiriſchen Verſtande, ſ. im Artikel Aeſthetik, 11 und Categorien.

5. Schon von den älteſten Zeiten der Philoſophie her haben ſich Forſcher der reinen Vernunft auſſer den Sinnenweſen, oder Erſcheinungen, die die Sinnenwelt ausmachen, noch beſondere Verſtandesweſen, welche eine Verſtandeswelt ausmachen ſollten, gedacht (C. 104). Plato (*Sophiſta p.* 160) ſpricht ſchon von denen, „welche behaupten, daſs es weiter nichts gebe, als was man mit Händen greifen könne*), und ſagt, es ſei in der Welt ſtets eine Gigantomachie geweſen, d. i. es habe immer Himmelsſtürmer gegeben, welche behauptet hätten, nur das, was ſie anrühren könnten, ſei wirklich, und welche die Meinung anderer, es gebe auch unkörperliche Dinge, verworfen hätten." Die Gegner dieſer Himmelsſtürmer hätten hingegen behauptet, „es gebe gewiſſe unkörperliche Verſtandesweſen, welche allein Wirklichkeit hätten"**). Die Vertheidiger der erſten Meinung waren z. B. Democrit und Protagoras. Plato ſelbſt aber dachte ſich auſser dem, was er τα αἰϑητα, Sinnenweſen, nannte, noch τα νοητα, Verſtandesweſen, welche er auch τα ὀντα, Dinge an ſich, nannte. Auch Ariſtoteles nahm noch andre Weſen an, als die Sinnenweſen, und ſagte, Gott ſei ein ſolches Weſen (οὐσια κεχωρισμενη των αἰϑητων. *Metaph. XIV. Cap. VII.*). S. Idee.

6. Die alten Philoſophen hielten Erſcheinung und Schein für einerlei, welches einem noch unausgebildeten Zeitalter wohl zu verzeihen iſt, und geſtanden daher, wie wir geſehen haben, den Verſtandesweſen allein Wirklichkeit zu. Der Unterſchied zwiſchen den angeführten Behauptungen einiger alten Philoſophen und denen der critiſchen Philoſophie iſt alſo der Unterſchied zwiſchen dem materiellen und critiſchen Idealismus. Jene alten Philoſophen und alle Idealiſten

*) Ὁι διατενοιντ᾽ ἀν, παν ὁ μη δυνατοι ταις χερσι συμπιεζειν ἐισιν, ὡς ἀρα τουτο το παραπαν ἐςι.

**) νοητα ἀττα και ἀσωματα ἐιδη βιαζομενοι την αληϑινην οὐσιαν εἰναι.

behaupteten: alle Erkenntniſs durch Sinne und Erfahrung ſei nichts als lauter Schein, und nur in den Ideen des reinen Verſtandes und der reinen Vernunft ſei Wahrheit. Kant hingegen behauptet, als critiſcher Idealiſt: Nur in dem Erkenntniſs durch Sinne und in der Erfahrung iſt Wahrheit, und alles Erkenntniſs von Dingen an ſich, oder von Dingen aus bloſsem reinen Verſtande, oder reiner Vernunft, iſt nichts als lauter Schein (Pr. 205).

7. Der Begriff eines Noumenon im negativen Verſtande iſt problematiſch, d. h.

a. Es enthält keinen Widerſpruch; denn man kann von der Sinnlichkeit doch nicht behaupten, daſs ſie die einzige Art der Anſchauung, und daſs es alſo gar keine andere Erkenntniſs, folglich auch keine andern erkennbaren Dinge, gebe, als durch die Sinne.

b. Er hängt als Begrenzung gegebener Begriffe mit andern Erkenntniſſen zuſammen; denn er ſchränkt die objective Gültigkeit der ſinnlichen Erkenntniſs auf Gegenſtände einer möglichen Erfahrung ein, indem das Noumen eben davon den Namen Verſtandesweſen hat, um damit anzuzeigen, daſs die Anſchauung hier ihre Grenzen finde, uhd ſich nebſt den Grundſätzen der Aeſthetik nicht über alles erſtrecken könne, was der Verſtand denkt; ſonſt würde alles in lauter Erſcheinung verwandelt werden.

c. Seine objective Realität kann aber auf keine Weiſe erkannt werden; weil wir keine Anſchauung, ja nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anſchauung haben, durch die uns auſser dem Feld der Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären.

Der Begriff des Noumenon iſt alſo bloſs ein Grenzbegriff, um die Anmaſsuug der Sinnlichkeit einzuſchränken, und alſo nur von negativen Gebrauche, um dadurch nehmlich anzugeben, daſs die Erkenntniſs durch die Sinne ſich nicht anmaſsen dürfe, die einzige mögliche Erkenntniſs zu ſeyn. Dieſer Begriff iſt nicht willkührlich erdichtet, ſondern hängt, wie wir geſehen haben, mit der Einſchränkung der Sinnlichkeit zuſammen (C. 310).

8. Der Verſtand geſteht eben dadurch, daſs er Erſcheinungen annimmt, das Daſeyn von Dingen an ſich ſelbſt zu, und ſo fern können wir ſagen, daſs die Vorſtellung ſolcher Weſen, die den Erſcheinungen zum Grunde liegen, mithin bloſser Verſtandesweſen, nicht allein zuläſſig, ſondern auch unvermeidlich ſei. Alſo werden hierdurch Verſtandesweſen zugelaſſen, nur mit Einſchärfung dieſer Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daſs wir von dieſen reinen Verſtandesweſen ganz und gar nichts beſtimmtes, nicht einmal ihre reale Möglichkeit, noch vielweniger ihre Wirklichkeit, wiſſen, noch wiſſen können; weil unſere reinen Verſtandesbegriffe ſowohl als auch unſere reinen Anſchauungen auf nichts als Gegenſtände möglicher Erfahrung, mithin auf bloſse Sinnenweſen gehen, und, ſobald man von dieſen abgehet, jenen reinen Verſtandesbegriffen nicht die mindeſte Bedeutung mehr übrig bleibt (Pr. 105).

Kant Critik der reinen Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. III. Hauptſt. S. 294 — 315.
Deſſ. Prolog. §. 32. S. 104. 105.
Deſſ. Schrift, über eine Entdeck. II. Abſchn. C. S. 41. ff.

Analogie,

analogia, *analogie*. So heiſst die Einerleiheit zweier Verhältniſſe (C. 222). Unter einem Verhältniſs verſtehet man nehmlich die Beſtimmung zweier Vorſtellungen durch einander. Von beiden Vorſtellungen ſagt man, ſie ſtehen mit einander im Verhältniſs. Z. B. Cajus iſt des Titus Vater; hier ſind Cajus und Titus die beiden Vorſtellungen, deren Verhältniſs zu einander betrachtet wird, Cajus wird durch den Titus beſtimmt, er iſt deſſelben Vater, und Titus wird durch den Cajus beſtimmt, er iſt deſſelben Sohn.

2. Die beiden Vorſtellungen, die in einem Verhältniſſe ſtehen, heiſsen die Glieder des Verhältniſſes, und ſind entweder Gröſsen (Quantitäten) oder Beſchaffenheiten (Qualitäten), und ihre Verhältniſſe heiſsen dann quantitative oder qualitative

Verhältnisse. Ein quantitatives Verhältnifs ist die Bestimmung zweier Gröfsen, und ein qualitatives Verhältnifs die Bestimmung zweier Beschaffenheiten durch einander. Und hiernach werden nun auch die Analogien in quantitative oder mathematische und in qualitative oder philosophische eingetheilt.

3. Die quantitativen Analogien heifsen auch Proportionen, und bestehen also in der Gleichheit zweier Gröfsenverhältnisse. Die Einerleiheit zweier Gröfsen nennt man nehmlich ihre Gleichheit. EinGröfsenverhältnifs ist aber selbst eine Gröfse, denn wenn ich eine Gröfse durch eine andre bestimme, so kann nichts anders als eine neue Gröfse daraus hervorkommen.

4. Gröfsen werden aber durch Zahlen dargestellt, indem diese die allgemeinen Repräsentanten aller Gröfsen sind, was also von den Gröfsen gilt, das gilt auch von den Zahlen.

5. Man kann aber zwei Zahlen auf zweierlei Art durch andere bestimmen, entweder vermittelst der Subtraction, oder durch die Division.

6. Vermittelst der Subtraction werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, um wie viel die eine Zahl gröfser oder kleiner ist, als die andere; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem arithmetischen Verhältnifs, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Subtraction ist ihr arithmetisches Verhältnifs, z. B. 20 − 5 = 15 heifst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem arithmetischen Verhältnifs, oder wird vermittelst der Subtraction so durch 5 bestimmt, dafs sie um 15 gröfser als 5, und 5 um 15 kleiner als 20, ist. Schreibe ich also 20 − 5, so ist nicht von 20 an und für sich selbst, auch nicht von der 5 aufser diesem Verhältnifs die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Subtraction, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15, aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

7. Vermittelst der Division werden Zahlen durch einander bestimmt, wenn man untersucht, wie vielmal

die eine Zahl in der andern enthalten ist, oder was für ein Theil von einer in der andern steckt; dann betrachtet man die Zahlen in ihrem geometrischen Verhältnifs, und die Bestimmung zweier Zahlen durch einander vermittelst der Division ist ihr geometrisches Verhältnifs, z. B. $\frac{20}{5} = 4$ heifst, die Zahl 20 stehet mit 5 in dem geometrischen Verhältnifs, oder wird vermittelst der Division durch 5 so bestimmt, dafs 5 in derselben 4 mal enthalten ist, und umgekehrt ist $\frac{5}{20} = \frac{1}{4}$ oder $\frac{1}{4}$ von 20 steckt in der 5. Man schreibt das geometrische Verhältnifs auch so 20 : 5, und betrachte ich dieses Verhältnifs, so ist wieder nicht von der 5 an und für sich selbst, oder von der 20 aufser diesem Verhältnifs die Rede, sondern von der Bestimmung der 20 durch die 5 vermittelst der Division, oder umgekehrt, d. i. von der neuen Gröfse, die daraus hervorgehet, der Zahl 15 oder $\frac{1}{4}$; aber mit Rücksicht auf ihre Erzeugung.

8. Die Gleichheit zweier arithmetischen Verhältnisse (6) heifst nun eine arithmetische Proportion oder arithmetische Analogie, z. B. die Zahlformel $20 - 5 = 36 - 21$, sagt die arithmetische Proportion aus, dafs die Zahl 20 um eben so viel gröfser ist als 5, um wie viel 36 gröfser ist als 21, nehmlich 15, oder umgekehrt $5 - 20 = 21 - 36$. Diese Proportion wird auch allgemein folgendergestalt durch eine Buchstabenformel vorgestellt, $a - b = c - d$. Das heifst, man soll sich unter diesen vier Buchstaben alle mögliche, nur vier verschiedene, Zahlen vorstellen, aber so, dafs die erste Zahl, die ich mir unter a denke, um eben so viel gröfser oder kleiner ist als die, welche ich mir unter b denke, um wie viel diejenige Zahl, die ich mir unter c denke, gröfser oder kleiner ist, als diejenige Zahl, die ich mir unter d denke.

9. Die Gleichheit zweier geometrischen Verhältnisse (7) heifst eine geometrische Proportion oder geometrische Analogie, z. B. die Zahlformel $\frac{20}{5} = \frac{36}{9}$ sagt die geometrische Proportion aus, dafs die Zahl 20 die 5 eben so vielmal ent-

halte, als 36 die 9, nehmlich 4 mal, welches man auch fo bezeichnet, 20 : 5 = 36 : 9, und eben fo ift die Buchftabenformel a : b = c : d zu verftehen, dafs man fich nehmlich unter diefen Buchftaben vier verfchiedene Zahlen denke, wovon die erfte, welche a heifse, die zweite, welche b genannt werde, fo oft enthalte, als die dritte c die vierte d enthält.

10. Diefe mathematifchen Analogien, fagt nun Kant, find jederzeit conftitutiv, d. h. fie find die Mittel, durch welche ein Gegenftand, nehmlich eins der vier Glieder, wenn man die übrigen drei kennt, erzeugt, nehmlich conftruirt oder *a priori* dargeftellt werden kann. Sind nun z. B. die drei Glieder, die beiden in dem Verhältnifs 20 — 5 und das Glied 36, zu einer arithmetifchen Proportion gegeben oder bekannt, fo lehrt die Lehre von der arithmetifchen Proportion, dafs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 zu einander addiren, und von der daraus entfpringenden Summe 41 das erfte Glied 20 fubtrahiren darf, fo mufs allemal der Reft das vierte unbekannte Glied der arithmetifchen Proportion, nehmlich 21 feyn. Der Mathematiker bezeichnet diefe Regel fo, $5 + 36 - 20 = 21$, oder in Buchftaben $b + c - a = d$. Sind uns die drei Glieder, die beiden in dem Verhältnifs 20 : 5, und das Glied 36, zu einer geometrifchen Proportion gegeben oder bekannt, fo lehrt die Lehre von der geometrifchen Proportion, dafs man nur das zweite Glied 5 und das dritte 36 mit einander multipliciren, und das daraus entfpringende Product mit dem erften Gliede 20 dividiren dürfe, fo mufs allemal der daraus entfpringende Quotient das vierte unbekannte Glied der geometrifchen Proportion, nehmlich 9 feyn, $\frac{5 \cdot 36}{20} = 9$, oder $\frac{bc}{a} = d$, welche Regel man auch, mit italiänifchen Worten, die Regel de tri oder von den drei Sätzen zu nennen pflegt (Käftner. Anfangsgründe der Arithm. Kap. V. §. 1 — 37).

11. Die qualitativen Analogien nennt man auch fchlechthin Analogien, und fie beftehen in der Identität zweier Befchaffenheitsverhältniffe. Die Einerleiheit zweier Befchaffenheiten nennt man nehmlich ihre Identität. Ein Befchaffenheitsverhältnifs ift aber

felbſt eine Beſchaffenheit, denn wenn ich eine Beſchaffenheit (Qualität) durch eine andere beſtimme, ſo kann nichts anders als eine neue Beſchaffenheit daraus erzeugt werden, die durch einen Satz ausgedrückt wird. Was alſo der Exponent oder die Zahl, welche aus der Beſtimmung einer Zahl durch die andere erzeugt wird, bei dem quantitativen Verhältniſs iſt, das iſt bei dem qualitativen Verhältniſſe der Satz oder auch der neue Begriff, der durch die Verbindung des Prädicats mit dem Subject entſpringt, z. B. aus dem Urtheil, der Tiſch iſt roth, entſpringt der Begriff, der rothe Tiſch. Und in ſo fern iſt allerdings ein Urtheil nichts anders, als die Beſtimmung des Verhältniſſes zweier Qualitäten.

12. Beſchaffenheiten werden aber durch Begriffe gedacht, und durch Worte ausgedrückt, können aber eigentlich nicht dargeſtellt werden. Man bedient ſich zwar auch der Buchſtaben und der Zeichen der mathematiſchen Verhältniſſe, um dadurch Beſchaffenheiten zu bezeichnen; ſie kommen aber dann nur, wie wir ſehen werden, dem Denken zu Hülfe, dienen aber nicht, wie in der Mathematik, als Mittel der Conſtruction oder Darſtellung *a priori* des Unbekannten. Was aber von den Beſchaffenheiten gilt, das gilt auch von den Begriffen, durch welche die Beſchaffenheiten gedacht werden.

13. Man kann aber zwei Begriffe auf zweierlei Art durch einander beſtimmen, entweder logiſch oder metaphyſiſch.

14. Logiſch werden zwei Begriffe durch einander beſtimmt, wenn man unterſucht, wie zwei Begriffe nach den Geſetzen des Denkens überhaupt durch einander gedacht werden. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem logiſchen Verhältniſſe, und die Beſtimmung zweier Begriffe durch einander vermittelſt der logiſchen Geſetze des Denkens iſt ihr logiſches Verhältniſs. Solcher logiſchen Verhältniſſe giebt es aber zwei, das Verhältniſs der Vergleichung und das Verhältniſs der Verknüpfung. Man kann nehmlich zwei Begriffe mit einander vergleichen, um zu unter-

suchen, ob sie dieselben sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Vergleichung, deren es drei verschiedene Arten giebt, nehmlich das Verhältniss der Identität, der Aehnlichkeit und der Verschiedenheit. Sind zwei Begriffe ein und derselbe Begriff, so stehen sie mit einander im Verhältnisse der Identität, z. B. Thier und Thier; haben zwei Begriffe mehrere Merkmale mit einander gemein, so stehen sie, in Ansehung dieser Merkmale, im Verhältniss der Aehnlichkeit. Diese Merkmale selbst aber sind identisch, Hund und Schwein sind einander ähnlich in Ansehung mancher Merkmale, auch sind sie beide Thiere. Enthalten beide Begriffe specifisch verschiedene Merkmale, so dass der eine Begriff ganz andere Beschaffenheiten aussagt als der andere, so stehen die Begriffe im Verhältnisse der Verschiedenheit, z. B. Hund und Pferd, ein Hund ist kein Pferd. Man kann aber auch zwei Begriffe mit einander verknüpfen, oder untersuchen, ob sie beide zusammen denkbar sind oder nicht. Diese Bestimmungen der Begriffe sind Verhältnisse der Verknüpfung. Solcher sind wieder drei, das Verhältniss des Widerspruchs und der Einstimmung, des Grundes und der Folge, und das der Ausschliessung. Sind zwei Begriffe so beschaffen, dass sie Merkmale haben, die einander aufheben, so stehen sie im Verhältnisse des Widerspruchs, und können nicht zusammen gedacht werden, oder sind zusammen logisch unmöglich, z. B. die Begriffe Zwerg und unermesslich lassen sich nicht mit einander verknüpfen, denn ein unermesslicher Zwerg würde so viel heissen, als ein seiner ungeheuern Grösse wegen nicht messbarer und doch ungewöhnlich kleiner Mensch, ein Begriff, der widersprechende Merkmale enthält und also logisch unmöglich ist, folglich stehen Zwerg und unermesslich im Verhältnisse des Widerspruchs. Begriffe, die nicht in diesem Verhältnisse stehen, sind zusammen denkbar, und lassen sich verknüpfen, sie sind zusammen logisch möglich, welches man auch das Verhältniss der Einstimmung nennen kann. Ist ein Begriff der Grund

des andern Begriffs, so dass der zweite aus dem erstern begriffen werden kann, so stehen beide mit einander im Verhältnisse des Grundes, sie werden zusammen gedacht, oder sind zusammen logisch wirklich; ein Begriff hingegen, der mit keinem andern in diesem Verhältnisse stehet, ist nicht logisch wirklich, man denkt ihn nicht; so denke ich mir z. B. den Besuch meines Freundes nicht als wirklich, denn ich müsste ihn sonst bei mir sehen und sprechen, dieser Besuch und dass ich meinen Freund nicht bei mir sehe und spreche stehen also im Verhältnisse des Grundes. Endlich wird jeder Begriff durch eins von zwei sich widersprechenden Merkmalen bestimmt, und er stehet also mit jedem andern Begriff in dem Verhältnisse, dass er entweder mit diesem Begriff, oder seinem Gegentheil, verknüpft gedacht werden muss, oder logisch nothwendig ist. Dieses Verhältniss heisst das der Ausschliessung, weil dadurch ein dritter Fall, dass ihm nehmlich beides zusammen, der Begriff und sein Gegentheil, oder keins von beiden zukommen könne, ausgeschlossen wird, z. B. der Mensch und Vernunft und Unvernunft stehen in diesem Verhältnisse, der Mensch hat entweder Vernunft oder nicht, ein drittes und beides zusammen ist nicht möglich.

15. Metaphysisch werden die Gegenstände zweier Begriffe nach den allgemeinen Gesetzen der Erfahrung so durch einander bestimmt, wie die Begriffe in den logischen Verhältnissen der Verknüpfung. Dann betrachtet man die Begriffe in ihrem metaphysischen oder objectiven Verhältnisse, und die Bestimmung zweier Begriffe durch einander vermittelst der metaphysischen Gesetze der Erfahrung ist ihr metaphysisches Verhältniss. Solcher metaphysischen Verhältnisse giebt es wieder zwei, die Verhältnisse der Erfahrung und die Verhältnisse des empirischen Denkens. Man kann nehmlich zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dass die Objecte derselben als Substanz und Accidenz, oder als Ursach und Wirkung, oder als wechselseitige Wirkungen von

einander betrachtet werden. (S. Aberglaube 2, e. und Aggregat.) Dieses giebt drei Verhältnisse der Erfahrung, nehmlich 1) das Verhältnifs der Substanzialität, z. B. das Glas ist zerbrechlich, d. i. diejenige Substanz, welche ihrer wesentlichen Accidenzen wegen jetzt den Namen Glas führt, hat unter diesen auch die veränderliche Bestimmung (das Accidenz), dafs es zerbrochen werden kann; 2) das Verhältnifs der Causalität, z. B. das Glas ist vom Cajus zerbrochen worden, d. i. Cajus ist die Ursache der Wirkung, dafs das Glas zerbrochen ist; 3) das Verhältnifs der Wechselwirkung, z. B. mit der Kraft, welche Cajus anwendet, das Glas zu zerbrechen, widerstehet das Glas dem Zerbrechen (der Ueberschufs nehmlich, mit dem er das Glas wirklich zerbrach, war unendlich klein gegen die ganze angewendete Kraft). Man kann aber auch zwei Begriffe so durch einander bestimmen, dafs das Object derselben im Verhältnisse zum Erkenntnifsvermögen betrachtet und als Gegenstand einer möglichen, wirklichen und nothwendigen Erfahrung (nicht wie in 14 eines blofs möglichen, wirklichen und nothwendigen Gedankens) erkannt wird. Dieses giebt drei Verhältnisse des empirischen Denkens: 1) das Verhältnifs der Möglichkeit, z. B. es kann noch einmal eine unbekannte Insel entdeckt werden; dieses Verhältnifs der unbekannten Insel zu dem entdeckt werden können, ist das Verhältnifs der Möglichkeit, es ist das nicht blofs denkbar, die Begriffe stehen nicht nur nicht im Verhältnisse des Widerspruchs, sondern das Object kann auch in der Erfahrung zu irgend einer Zeit und in irgend einem Ort auf Erden vorkommen; 2) das Verhältnifs der Wirklichkeit, z. B. Cook entdeckte Otaheite, dieses Verhältnifs Cooks zur Entdeckung von Otaheite ist das Verhältnifs der Wirklichkeit, es ist kein blofser Gedanke, sondern eine Begebenheit in der Reihe der Erfahrungen, ich stelle mir nicht blofs einen Entdecker vor, durch den sich unsere Kenntnifs von Otaheite begreifen läfst, sondern er ist wirklich die Ursache dieser unsrer Kenntnifs; 3) das Verhältnifs der Nothwendigkeit, z. B. jede Insel im Südmeer, die wir kennen, mufs ei-

nen Entdecker gehabt haben. Dieses Verhältnifs, der uns bekannten Infeln im Südmeere zu einem Entdecker, ift das Verhältnifs der Nothwendigkeit, ich mufs nicht blofs fo denken, die Begriffe ftehen nicht blofs im Verhältniffe der Ausfchliefsung, fo dafs nicht nur nicht das Gegentheil, fondern auch kein andrer Fall als möglich gedacht werden kann, fondern es mufs auch in der Erfahrung durchaus fo gefunden werden, und wenn die Entdecker auch alle vergeffen worden wären, fo bleibt es dennoch nothwendig und materiale oder objective Wahrheit.

16 Die Identität zweier logifchen Verhältniffe kann nun eine logifche Analogie genannt werden, z. B. Gefchmack und Verftand verhalten fich zu einander, wie Gefühl und Erkenntnifs. Dies ift eine Analogie zweier Vergleichungsverhältniffe (14). Diefelbe Aehnlichkeit, die zwifchen den beiden Vermögen Gefchmack und Verftand ift, mufs auch zwifchen ihren Producten Gefühl und Erkenntnifs feyn.

17. Die Identität zweier metaphyfifchen Verhältniffe kann man die metaphyfifche Analogie nennen, z. B. was der Gefchmack für die Schönheit ift, das ift der Verftand für die Vollkommenheit. Dies ift eine Analogie zweier Verhältniffe der Caufalität. So wie nehmlich der Gefchmack die Fähigkeit ift, die Schönheit zu fühlen, fo ift der Verftand das Vermögen, Vollkommenheit zu erkennen, beide ftehen alfo in dem Verhältniffe der Urfache zur Wirkung.

18. Diefe philofophifchen Analogien, fagt nun Kant, find nicht, wie die mathematifchen (10), conftitutiv, fondern blofs regulativ, d. h. man kann aus drei Gliedern derfelben nicht das vierte Glied felbft erkennen, fondern nur das Verhältnifs des dritten Gliedes zum vierten (C. 222). Wenn ich z. B. ein Haus fehe, fo weifs ich, dafs die Vernunft des Menfchen diefes Haus hervorgebracht hat, nun fehe ich den Bau eines Bibers, und frage: woraus läfst fich das Dafeyn diefes Baues begreifen, welches war die wirkende Urfache deffelben? Ich habe hier die drei Glie-

der einer Analogie, denn ich kann sagen, wie sich verhält ein Haus zur Menschenvernunft, so verhält sich der Bau eines Bibers zu Hier ist nun kein Mittel, das unbekannte vierte Glied aus den angeführten drei gegebenen zu erkennen und darzustellen (construiren). Aber diese drei Glieder sind doch so beschaffen, dass ich aus dem Verhältnisse der zwei ersten zu einander das Verhältniss des dritten zum unbekannten vierten erkenne, nehmlich ich sehe ein, dass das vierte Glied die wirkende Ursache enthalten muss, welche den Bau des Bibers eben so hervorbringt, wie die Menschenvernunft das Haus. Ich bekomme also dadurch eine Regel, das vierte Glied in der Erfahrung zu suchen, nehmlich die: suche die wirkende Ursache des Baues eines Bibers in diesem Thiere auf, oder das, was dem Biber statt der Vernunft des Menschen dient, so etwas zu machen, wozu bei dem Menschen Vernunft gehört. Wir bekommen also durch die philosophische Analogie, vermöge dieser ihrer regulativen Beschaffenheit, ein Merkmal, wodurch wir das vierte Glied finden, und woran wir es erkennen können. Findest du etwas an dem Biber, was das Merkmal an sich hat, dass es den Bau des Bibers hervorbringen kann, so hast du das vierte Glied zu jener Analogie gefunden (U. 448).

19. Der Grund von diesem Unterschiede zwischen einer philosophischen und mathematischen Analogie ist, dass bei den mathematischen Verhältnissen das zweite Glied aus dem ersten, vermittelst einer dritten Grösse, welche aussagt, um wie viel das eine Glied grösser ist als das andere, oder wie viel mal das eine in dem andern enthalten ist, erzeugt werden kann. Addire ich (6) 15 zu 5, so bekomme ich 20, oder multiplicire ich (7) 5 mit 4, so bekomme ich 20. In einem philosophischen Verhältnisse aber entstehet nicht das zweite Glied aus dem ersten, sondern durch das erste, denn da beide Glieder nicht Grössen, sondern Beschaffenheiten sind, so sind sie, wenn sie nicht identisch sind, irgend worin, nicht der Grösse oder dem Grade nach, sondern specifisch, d. i. der Beschaffenheit nach, verschieden. Daher ist in den logischen Verhältnissen das eine Glied nicht in dem an-

dern enthalten, fondern anders befchaffen als das andere, und daher das eine Glied blofs der Grund der Erkenntnifs des andern, und das andere die Folge des erften, eine Befchaffenheit wird vermittelft des andern gedacht. In den metaphyfifchen Verhältniffen aber enthält das eine Glied den Grund des Dafeyns (die Urfache) des andern.

20. Daher erklärt Kant (U. 448 *)) die Analogie (in qualitativer Bedeutung) auch fo, fie ift die Identität des Verhältniffes zwifchen Gründen und Folgen, Urfachen und Wirkungen. Die Glieder der beiden Verhältniffe A zu B, wie C zu D, find fpecififch verfchieden. A ganz etwas anders als C, und B ganz etwas anders als D, wenn man fie an und für fich aufser diefen Verhältniffen betrachtet; aber B kann doch eben fo ans A erkannt werden, oder eben fo durch A entftehen, als D aus C erkannt wird oder entftehet. Ein Menfch und ein Biber find fpecififch verfchieden, der Menfch hat Vernunft, der Biber nicht, beide bringen einen Bau zu ftande. Wir wiffen nun, dafs in dem Menfchen die Vernunft die wirkende Urfache eines Baues ift, in dem Biber kennen wir diefe Urfache nicht. Ob nun wohl hier eine ähnliche Wirkung zweier Urfachen ift, fo find doch darum die Urfachen nicht dieselben, aber es ift einerlei Verhältnifs zwifchen der Vernunft des Menfchen, der wirkenden Urfache, und dem Bau des Menfchen, als zwifchen dem Unbekannten im Biber, welches die wirkende Urfache feines Baues ift, und die wir Inftinct, Kunfttrieb nennen, und diefem Bau. Diefer Inftinct, der eine Wirkung hervorbringt, die der Wirkung der Vernunft ähnlich ift, wird daher ein Analogon der Vernunft genannt, wodurch nicht behauptet wird, dafs der Biber wirklich Vernunft habe (welches nicht möglich ift, da Menfch und Biber eben hierin fpecififch verfchieden find), fondern nur, dafs er etwas hervorbringen könne, was gewiffen Wirkungen der Vernunft ähnlich fei. Ein Analogon eines Grundes ift alfo dasjenige, was von demfelben zwar fpecififch verfchieden ift, aber doch ähnliche Folgen hat.

21. Man kann nun nach der Analogie denken und nach der Analogie schliessen. Wenn wir die qualitative Analogie haben:

A verhält sich zu B, wie C zu D,

und B ist von D specifisch verschieden, so ist D ein Analogon von B, und D wird nach der Analogie gedacht, es ist ein analoger Grund von B, weil die Folgen A und C ähnlich sind. Ist aber B von D nicht specifisch verschieden oder ungleichartig, und sind auch A und C ähnliche Wirkungen, obwohl unbekannt ist, ob C die Wirkung von D ist, so kann man nach der Analogie schliessen, dass da die Verhältnisse identisch sind, und die Gründe und Folgen ähnlich, auch C die Folge von D seyn werde. Ist hingegen B von D specifisch verschieden, so ist der Schluss, dass sie dennoch ähnlich seyn werden, weil die Verhältnisse A und C ähnlich sind, ein offenbarer Widerspruch, und also falsch. Ein solcher falscher Schluss wäre der, dass der Biber Vernunft habe, weil er einen Bau macht, wie der Mensch durch seine Vernunft (U. 450); oder der, dass Gott einen Verstand habe, weil die Welt ein Inbegriff zweckmässiger Producte ist, und der Mensch zu solchen Producten Verstand bedarf, welches eine Analogie mit der Causalität nach Zwekken ist (U. 269). Es ist hier nicht *par ratio*, d. i. einerlei Grund, denn der Biber ist eben darin vom Menschen verschieden, dass er keine Vernunft hat, und Gott darin vom Menschen, dass er nicht durch Begriffe und Merkmale und Grundsätze u. s. w. denkt und erkennt, denn das Vermögen so zu denken und zu erkennen nennen wir eben Verstand, da nun dieses Vermögen eine Sinnlichkeit, oder Fähigkeit durch Sinne Eindrücke zu erhalten, voraussetzt, dieses aber in Gott zu denken, eine grobe anthropomorphistische Vorstellung seyn würde, so ist das eine specifische Verschiedenheit zwischen Gott und dem Menschen, dass er nicht durch einen Verstand erkennt. Der Biber hat daher ein Analogon von Vernunft, und Gott ein Analogon von Verstand, wodurch wir unsre Unbekanntschaft mit dem Grunde selbst, und nur ein identisches Verhältniss ähn-

licher Folgen ausdrücken. Die Thiere find uns darin ähnlich, dafs fie leben oder willkührlich wirken. Der Grund unfrer willkührlichen Wirkungen, oder Handlungen, find nun unfre Vorftellungen; da nun hier nicht nur ähnliche Wirkungen, Handlungen, find, auch ähnliche Gründe, aus welchen folche Handlungen erfolgen können, das Leben, fo können wir ganz richtig nach der Analogie fchliefsen, dafs das Leben der Thiere auch ein Wirken nach Vorftellungen, und Vorftellung alfo der Grund ihrer Handlungen feyn werde, denn hier ift *paritas rationis*, d. i. Einerleiheit des Grundes, Menfchen und Thiere find fich darin einander ähnlich, dafs fie leben. Wenn man folgende Analogien macht:

A) wie der Fufsboden, auf den ich trete, mit eben der Kraft, mit welcher ich auf ihn drücke, auf meinen Fufs zurück drückt; fo gebe ich dem, den ich beleidige, dadurch, dafs ich mir diefe Erlaubnifs nehme, in Anfehung meiner, die Befugnifs (rechtliche Erlaubnifs) mich unter den nehmlichen Umftänden wieder zu beleidigen;

B) wie zwei Körper einander wechfelfeitig anziehen, und zurückftofsen; fo haben zwei Glieder des Staats gegen einander wechfelfeitig Pflichten zu erfüllen und die Erfüllung von Pflichten zu fordern, oder Rechte;

C) wie fich verhält die Beförderung des Glücks der Kinder (a) zu der Liebe der Eltern (b), fo die Wohlfahrt des menfchlichen Gefchlechts (c) zu dem Unbekannten (welches in der Algebra mit x bezeichnet wird) in Gott, welches wir Liebe (d) nennen;

fo find Rechte und Pflichten (A B) und die Liebe Gottes (C) Analoga von entgegengefetzten bewegenden Kräften und Elternliebe, und werden ganz richtig nach folchen Analogien gedacht, aber nicht erkannt, denn es wäre falfch, wenn man nach der Analogie fchliefsen wollte, dafs fie wirklich entgegengefetzte bewegende Kräfte und Elternliebe wären.

22. Eine Analogie ift alfo nicht, wie man das Wort gemeiniglich nennt, (Feder. Logik §. 20.) eine unvollkommene Aehnlichkeit zweier Dinge, fondern eine vollkommene Aehnlichkeit (Identität) zweier Ver-

hältnisse zwischen ganz unähnlichen (specifisch verschiedenen oder ungleichartigen) Dingen (P. 176).

23. Durch diese Analogien wird der Mangel unsrer Erkenntnifs verschiedener Art ersetzt, z. B. unsere innere Anschauung in der Zeit (Zeitvorstellung) giebt uns keine solche Gestalten, wie die äufsere Anschauung im Raum (Raumesvorstellung); diesen Mangel ersetzen wir durch Analogie, indem wir uns die Ausdehnung der Zeit, oder die Zeitfolge als das Analogon einer ins Unendliche fortgesetzten Linie im Raum vorstellen, indem das Mannigfaltige in der Zeit eine Reihe ausmacht, die nur von Einer Dimension ist, oder das Analogon einer Linie ist, die nur nach Einer Richtung fortgehet. Darum ist die Zeit nicht wirklich eine solche Linie, aber alles, was zu einer solchen Linie als ihre Eigenschaften gehört, das kann ich mir auch analogisch von der Zeit vorstellen, oder aus den Eigenschaften dieser Linie auf die Eigenschaften der Zeit schliessen, dafs nehmlich auch diese analogisch seyn müssen, ausgenommen in dem, worin Zeit und Raum specifisch verschieden sind, dafs z. B. die Theile des Raumes alle zu gleicher Zeit neben einander, die Theile der Zeit aber alle zu verschiedener Zeit nacheinander sind (C. 50).

24. Die Analogien dienen auch, den Begriffen *a priori* Symbole unterzulegen. Ein solches Symbol ist eine, entweder apriorische oder empirische, Anschauung, durch welche man einen Begriff *a priori* indirecte (d. i. ohne dafs die Anschauung den Begriff selbst, sondern nur nach einer Analogie) darstellt. Ist nehmlich das Analogon des Begriffs *a priori* eine Anschauung, sie sei nun *a priori* oder auch empirisch, so heifst es ein Symbol dieses Begriffs. So ist ein beseelter Körper das Symbol desjenigen monarchischen Staats, den ein Monarch nicht nach Gesetzen seiner Willkühr, sondern einer rechtlichen Gesetzgebung durch Repräsentanten, die den Willen des Staatsbürgers rechtsgültig vorstellen, regiert. Hingegen ist eine blofse Maschine, z. B. eine Handmühle, das Symbol desjenigen monarchischen Staats, in welchem kein andres Gesetz ist, als der unumschränkte Wille des Monarchen. Eigentlich ist ein solches Symbol das Analogon eines Schema (oder einer directen Darstellung) des Begriffs. Das Schema

ist nehmlich die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (C. 179. 180), z. B. wenn ich den Begriff eines Triangels denke, so habe ich zugleich eine Vorstellung von einem Bemühen meiner Einbildungskraft, diesen Triangel bildlich darzustellen; ob es gleich nie ein vollkommenes Bild wird, weil in diesem Winkel und Seiten bestimmt seyn würden, welches in dem Schema, das für jeden Triangel gelten soll, nicht seyn darf. Wenn wir uns nun einen despotischen Staat denken, und uns denselben symbolisch, durch eine Handmühle vorstellen, so ist das eigentlich ein Verfahren der Urtheilskraft, das demjenigen analog ist, das sie beobachtet, wenn sie einem Begriff sein Schema verschaffen will. Es ist nicht eigentlich die Anschauung einer Handmühle, die Aehnlichkeit mit dem despotischen Staat hätte, sondern die Regel, nach welcher die Urtheilskraft hier verfährt, um dem Begriffe eines despotischen Staats ein Bild unterzulegen, ist der Regel analog, nach welcher sie bei der Reflexion über einen Begriff, vermittelst der Einbildungskraft, ein Schema verschafft. Die Urtheilskraft verrichtet eigentlich hier ein doppeltes Geschäft: 1. wendet sie den Begriff, despotischer Staat, auf den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung, Handmühle, an, sie sucht nehmlich etwas in der Natur auf, das auch so willkührlich bewegt, wie der Staat willkührlich regiert wird, und 2. wendet sie die Regel der Reflexion, nach welcher sie jene Anschauung einer Handmühle mit ihrem eigentlichen Gegenstande, einem Etwas, das mechanisch bewegt wird, vergleicht, auf einen ganz andern Gegenstand, nehmlich den despotischen Staat an, als sei dieser gleichsam der Gegenstand, der in der Anschauung einer Handmühle angeschaut werde, von dem dann die Handmühle das Symbol ist, und dessen Begriff nie eine Anschauung direct (ein Schema) correspondiren kann. Unsere Sprache ist voll von dergleichen indirecten Darstellungen (oder Symbolen), nach einer Analogie, die nicht das eigentliche Schema für den Begriff, sondern blofs ein Symbol für die Refle-

xion (oder ein Analogon jenes Schema) ausdrücken. So ſind die Wörter Grund (Baſis, Stütze eines andern Begriffs), abhangen (von oben durch einen andern gehalten werden), woraus fliefsen (ſtatt folgen aus einem Begriff), Subſtanz (wie Locke *Eſſai phil. conc. l'entendement humain Chap. XXIII.* §. 2 ſich ausdrückt: der Träger der Accidenzen) und unzählige andere nicht ſchematiſche, ſondern ſymboliſche Hypotypoſen (Darſtellungen) und Ausdrücke für Begriffe nicht vermittelſt einer directen Anſchauung (eines Schema), ſondern nur nach einer Analogie mit derſelben (alſo einem Symbol). So iſt das Schöne das Symbol des ſittlich Guten (U. 255).

Kant Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 222. I. Th. II. Abſchn. §. 6. b. S. 50.
Käſtner Anfangsgr. der Arithm. Kap. V. § 1 — 37. S. 124 ff.
Kieſewetter Grundriſs einer reinen allgem. Logik. S. 28. ff. §. 63. ff.
Kant Crit. der Urtheilskraft II. Th. §. 90. 2. S. 443 S. 443 *). I. Th. § 59. S. 255. ff.
Kant Prolegomenen §. 58. S. 176. S. 176 *)

Analogie der Erfahrung,

analogia experientiae, iſt eine Analogie *a priori* der Erfahrung, die eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände in ſolchen Verhältniſſen erkannt werden müſſen, die mit den Verhältniſſen der Erfahrung (Analogie, 15.) identiſch ſind, z. B. in allen Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung) ſind Beſchaffenheiten, die ſich zu einander verhalten, wie die Subſtanz zum Accidenz, d. i. in allen Erfahrungen iſt etwas, das beharret, weder vermehrt noch vermindert wird (die Subſtanz), und etwas, das immer wechſelt (das Accidenz).

1. Die metaphyſiſchen Verhältniſſe der Verknüpfung (15. C. 218. Pr. 96) machen dadurch, daſs Wahrnehmungen nothwendig in eben dem Verhältniſſe vorgeſtellt werden als ſie, Erfahrung möglich, oder die Gegenſtände, die

der Verſtand den Wahrnehmungen ſetzt (die Erſcheinungen) zu Gegenſtänden der Erfahrung, z. B. der Gegenſtand, den ich der Lichtflamme, die ich wahrnehme, und der Gegenſtand, den ich der Brandblaſe, die ich an meinem Finger wahrnehme, ſetze, verhalten ſich zu einander, wie das metaphyſiſche Verhältniſs der Verknüpfung der Cauſalität oder wie die Urſache zur Wirkung. Dadurch wird nun die Wahrnehmung, daſs, als ich den Finger der Lichtflamme zu ſehr näherte, ich eine Brandblaſe erfolgen ſahe, Erfahrung, oder Erkenntniſs der Objecte durch Wahrnehmung. Ich erkenne nehmlich die Verknüpfung zwiſchen dem Object, das ich mir bei der Anſchauung einer Lichtflamme, und dem, das ich bei der Anſchauung einer Brandblaſe denke, durch einen, obwohl unumſtöſslichen Schluſs nach der Analogie (ſ. Analogie, 21).

I. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Lichtflamme zur Brandblaſe.

Wir wollen mit dieſer Analogie zwei andere vergleichen, durch die eine wird auch nach der Analogie geſchloſſen, aber das Object nicht vermittelſt der Wahrnehmung beſtimmt, folglich entſpringt durch dieſe keine Erfahrung, ſondern nur analoge Erkenntniſs, durch die andere wird nach der Analogie gedacht, und alſo gar nicht erkannt.

II. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Vorſtellungen in den Thieren zu ihren willkührlichen Wirkungen.

III. Wie Urſache zur Wirkung; ſo Gott zur Welt.

In I. ſind zwei Wahrnehmungen, nehmlich Lichtflamme und Brandblaſe. Ich nehme wahr, daſs beide auf einander folgen. Dieſes auf einander folgen aber iſt durch die bloſse Wahrnehmung deſſelben noch nicht von jeder andern Folge meiner Vorſtellungen auf einander unterſchieden. Sie kann bloſs ſubjectiv ſeyn, d. i. ein Spiel meiner Erkenntniſskräfte, ohne daſs andere erkennende Subjecte dieſelbe Wahrnehmung haben, oder es könnte auch die Ordnung der Wahrnehmungen umge-

kehrt feyn, fo dafs erft die Brandblafe und dann die Lichtflamme in der Wahrnehmung auf einander folgt. Allein in der Wahrnehmung der Lichtflamme finde ich eine Regel des Verhältniffes derfelben zur Brandblafe, nehmlich die, dafs auf die Lichtflamme, wenn ich ihr den Finger zu nahe bringe, die Brandblafe beftändig folgt. Soll nun diefe Regel des Verhältniffes nicht blofs fubjectiv feyn, und nur für mich und meine Vorftellung gelten, fondern foll fie objectiv feyn, als Erfahrung gelten, und für jedermann gültig feyn, fo mufs der Begriff der Nothwendigkeit mit diefer Regel des Verhältniffes verbunden feyn, und ich mufs diefe Wahrnehmung nicht blofs in mir fetzen, fondern ich mufs der Wahrnehmung ein Object fetzen, von dem die Nothwendigkeit der Regel des Verhältniffes zu einem andern Object gilt, dafs das eine immer vor dem andern in der Zeit vorhergehen mufs, und folglich die nothwendige Bedingung des andern enthalte, d. i. ich mufs das eine Object für die Urfache und das andere für die Wirkung erkennen, wodurch die Wahrnehmung nun Erfahrung wird. In der II. Analogie nehme ich die Vorftellungen der Thiere nicht wahr, fondern nur das Leben derfelben. Da ich nun diefes Leben für die Urfache ihrer willkührlichen Wirkungen erkenne, bei uns aber diefes Leben in den Vorftellungen beftehet, durch welche unfre willkührlichen Wirkungen möglich werden, fo berechtigt uns die Aehnlichkeit des Lebens der Thiere mit dem unfrigen und die Identität der Wirkungen auf eine ähnliche Urfache der willkührlichen Wirkungen der Thiere mit der Urfache der unfrigen zu fchliefsen, und ebenfalls anzunehmen, dafs die Thiere nach Vorftellungen handeln. Hier ift alfo der Unterfchied, dafs wir hier nicht wie in I. in den Wahrnehmungen etwas finden, das uns nöthigt, denfelben ein Object zu fetzen, und daffelbe mit einem andern im Verhältniffe der Urfache und Wirkung zu erkennen, fondern dafs ich von der Aehnlichkeit einer Wahrnehmung und ihrem Verhältniffe zu einer andern auf das Object einer Vorftellung fchliefse, die ich nicht wahrnehmen kann, und diefes Object für eine Urfache erkenne.

In der III. Analogie ist aber Gott weder der Gegenstand einer Wahrnehmung, noch auch etwas, worauf ich, aus einer andern Wahrnehmung, die Aehnlichkeit hätte mit einer in die Sinne fallenden Ursache ähnlicher Wirkungen, schliefsen könnte; ja, da Gott nicht in der Zeit ist, so kann er auch nicht einmal in der Zeit vor der Welt als Ursache derselben vorhergehen, zumal da auch nicht einmal die Welt, sondern nur das, was in der Welt ist, sich in der Zeit befindet, folglich können wir uns Gott auch nicht einmal als Ursache der Welt denken, sondern er ist nur ein Analogon einer Ursache, und wird nur analogisch als Ursache gedacht, aber nicht für die Ursache erkannt, weder aus der Erfahrung, noch durch einen Schlufs.

2. Kant beweiset nun, dafs es gar keine Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) geben kann, ohne eine solche nothwendige Verknüpfung der Wahrnehmungen unter einander durch die Verhältnisse der Erfahrung (M. 1, 256). Der Beweis ist dieser. Unter einem Gegenstande der Erfahrung (einer Erscheinung) verstehen wir den Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen Anschauung (sinnlichen Vorstellung) denkt, die nicht durch unsre Willkühr, etwa aus der blofsen Phantasie entspringt, und auch nicht nothwendig in uns vorhanden ist, und daher mit Empfindung (oder Bewufstseyn der unwillkührlichen Veränderung unsers innern Zustandes in Beziehung auf eine Vorstellung) verbunden ist. Eine solche Anschauung heifst eine empirische, z. B. die einer Lichtflamme, im Gegensatz gegen eine reine, dergleichen die Anschauungen der Geometrie sind. Soll nun der Gegenstand, den sich der Verstand bei einer solchen empirischen Anschauung denkt, nicht ein Spiel der Imagination, seyn so, mufs es 1) ein Object seyn, das wir uns allein dadurch denken können, dafs wir die Wahrnehmungen, die wir haben, mit einander verknüpfen, und 2) diese Verknüpfung nicht, wie bei den Objecten der Phantasie, willkührlich und zufällig, sondern nothwendig seyn. Folglich mufs jedes Object der Erfahrung unter einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen

feyn. Denn das Object, das ich mir bei einer Wahrnehmung (mit Empfindung begleiteten Vorftellung) denke, ift nichts anders, als die Einheit, durch die ich die Wahrnehmungen verknüpfe, welche Einheit in einem Verftandesbegriffe beftehet, und nicht etwa fchon in den Wahrnehmungen felbft liegt. In jeder Wahrnehmung liegt zwar der Grund, der es mir möglich macht, die Eindrücke auf meine Sinne, die nach und nach in dem Bewufstfeyn zu einander kommen, durch reinen Verftandesbegriff mit einander zu verbinden, aber diefe Verbindung felbft liegt doch nicht fchon in dem, was wir wahrnehmen, fondern wir bringen diefe Verknüpfung erft hinein. Sobald wir nehmlich finnliche Eindrücke empfangen, und alfo wahrnehmen, fo verbindet der Verftand diefe Wahrnehmungen durch den, übrigens unbeftimmten Begriff: Gegenftand, er thut gleichfam den Ausfpruch: das ift ein Gegenftand. Was wir alfo wahrnehmen, find nicht etwa fchon Gegenftände, denn dann wären fie fchon verknüpft, und die Vorftellungen kämen verknüpft in uns hinein, welches unmöglich ift, weil fie nach und nach aufgefafst (apprehendirt, oder ins empirifche Bewufstfeyn aufgenommen) werden. Dann fängt der Verftand an, den Gegenftand durch die reinen Verftandesbegriffe zu beftimmen. Zu diefer Beftimmung gehört nun auch die Verknüpfung der Gegenftände untereinander, ohne welche fie ebenfalls ifolirt feyn würden, folglich die Wahrnehmung mehrerer Objecte wiederum keine Erfahrung, fondern ein Spiel der Phantafie feyn würde.

3. Die Verknüpfung mehrerer Objecte miteinander beruhet aber darauf, dafs fie in eine gewiffe Zeit gefetzt werden, weil ich ein Object nur dadurch als vorhanden beftimme, dafs ich es in eine beftimmte Zeit fetze. Denn die Zeit ift die Form, in der alle Erfahrungen gemacht und alle Erfcheinungen angefchauet werden. Folglich beftehet die Verknüpfung der Objecte darin, dafs fie einander, durch gewiffe Verftandesbegriffe, mit Nothwendigkeit die Zeit beftimmen, in welcher fie vorhanden find, wodurch fie als in einem objectiven Verhältniffe zu einander in der Zeit vorgeftellt werden. Nehmlich

a. das eine Object wird als zu jeder Zeit vorhanden erkannt, und das andere als zu einer gewissen Zeit existirend; das geschieht durch die Begriffe Substanz und Accidenz;

b. das eine Object wird so erkannt, daſs es vor dem andern nothwendig vorhergehet; dies geschieher durch die Begriffe Ursache und Wirkung;

c. die Objecte werden als zu einer und derselben Zeit existirend erkannt; dies geschieht durch den Begriff der Wechselwirkung (M. 258).

Mehr Zeitbestimmungen giebt es aber nicht als diese drei, weil es nicht mehr *Modi* oder Zeitbeschaffenheiten giebt als drei, nehmlich a. Beharrlichkeit, b. Folge, und c. Zugleichseyn. Also giebt es auch nicht mehr Verhältnisse der Erfahrung, durch die ein Gegenstand durch den andern bestimmt, das ist beide in Verknüpfung mit einem, der erkannt werden kann, als diese drei:

a. das Verhältniſs der Substanzialität oder Beharrlichkeit:
die Substanz zum Accidenz, oder
das Beharrliche zum Wechselnden.

b. das Verhältniſs der Causalität oder Folge:
die Ursache zur Wirkung, oder
das nothwendig Vorhergehende zum nothwendig Folgenden.

c. das Verhältniſs der Wechselwirkung oder des Zugleichseyns:
die eine Wechselwirkung zur andern, oder die Ursache, die zugleich Wirkung ist, zu ihrer Wirkung, die zugleich ihre Ursache ist.

Hieraus entstehen nun eben so viele Regeln der Verknüpfung der Objecte der Erfahrung durch diese Verhältnisse zu einer neuen Erfahrung; nehmlich drei Analogien der Erfahrung, welche die Identität des Verhältnisses zweier Gegenstände der Erfahrungen (Erscheinungen) mit einem der drei Verhältnisse der Erfahrung aussagen.

a. Die Analogie der Beharrlichkeit oder Substanzialität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Substanz und Accidenz.

b. Die Analogie der Folge oder Causalität.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie Ursach und Wirkung.

c. Die Analogie des Zugleichseyns oder Wechselwirkung.

In allen Erfahrungen ist etwas, was sich zu einander verhält, wie eine Wechselwirkung zur andern.

Nun sind aber in diesen Analogien Wahrnehmungen die Glieder des einen Verhältnisses und Verstandesbegriffe die Glieder des andern, und es scheint also anfänglich, als ob auch in der Erfahrung nur analogisch gedacht, aber nicht erkannt werden könnte, weil Wahrnehmungen und Verstandesbegriffe ganz verschiedene Dinge sind. Allein es ist hier eine vermittelnde Vorstellung, die Zeit, welche durch den Fluss der Wahrnehmungen gleichsam wahrgenommen wird, und doch auch darin mit den Verstandesbegriffen gleicher Art ist, dass sie *a priori* ist. Eine solche vermittelnde Vorstellung heisst ein Schema. Sie giebt den Verhältnissen der Erfahrung Bedeutung, denn ohne die Zeit ist das Verhältniss der Ursache zur Wirkung nicht mehr eine Bestimmung der Objecte, sondern nur der Begriffe. Denn was z. B. nicht nothwendig in der Zeit vorhergehet, kann nur noch nothwendig in der Gedankenreihe vorhergehen, und ist dann nicht mehr Ursache, sondern Grund (der Erkenntniss). Daher entspringen aus den drei metaphysischen Verhältnissen der Verknüpfung die drei logischen

a) des Subjects und Prädicats,

b) des Grundes und der Folge,

c) der ausschliessenden Bestimmung.

Die reine Anschauung der Zeit macht nun, dass die Wahrnehmungen, die in der Zeit sind, mit den reinen Verstandesbegriffen, die erst durch die Zeit metaphysische Bedeutung bekommen, gleichartig werden; daher entspringt hier durch die Analogie wirklich Erkennt-

nifs, und ich kann nun z. B. fagen, in jeder Erfahrung mufs Urfach und Wirkung zu finden feyn (M. I. 259. C. 220).

4. Die Analogien der Erfahrungen find alfo Grundfätze des Verftandes, durch die die Gegenftände der Erfahrung erkannt werden. Sie haben aber, eben weil fie Analogien find, etwas an fich, wodurch fie fich von den Grundfätzen der Mathematik wefentlich unterfcheiden. Die Grundfätze der Mathematik, z. B. zwifchen zwei Puncten giebt es nur Eine gerade Linie, beftimmen etwas im Object felbft, aber die Analogien der Erfahrung beftimmen nur, ob und wie das Object vorhanden ift, oder das Dafeyn, und das Verhältnifs der Gegenftände der Erfahrung (Erfcheinungen) in der Zeit, in Anfehung ihres Dafeyns. Dafs in jeder Erfahrung Etwas Urfach und Etwas Wirkung feyn müffe, beftimmt nicht diefes Etwas felbft, fondern die Art, wie es im Verhältniffe auf das andere in der Zeit vorhanden ift, nehmlich fo, dafs es entweder (als Urfache) nothwendig ehe vorhanden ift als das andere, oder (als Wirkung) fpäter (C. 220).

5. Das Dafeyn läfst fich aber nicht conftruiren, oder in der Anfchauung (finnlich) darftellen. Es läfst fich z. B. weder durch die Phantafie, noch in der Erfahrung felbft vor die Sinne bringen, wie etwas nothwendig oder zufällig, früher oder fpäter, immer oder nur eine Zeit lang, zu derfelben oder zu verfchiedener Zeit, vorhanden ift; fo wie fich die Gröfse der Ausdehnung und der Grad der Empfindung darftellen läfst. Aus der Urfache läfst fich nicht die Wirkung, aus der Subftanz nicht das Accidenz, aus einer Wechfelwirkung nicht die andere fo *a priori* darftellen, wie eine Gröfse aus der andern, z. B. 4 aus 6, wenn ich von letzterer 2 hinweg nehme. Wenn ich daher auch die Verhältniffe der Erfahrung habe, fo kann ich z. B. nicht fogleich daraus, dafs ich ein Object der Erfahrung als Urfache betrachte, die Wirkung derfelben darftellen, oder umgekehrt. Man betrachtete den Blitz lange als Wirkung, aber feine Urfache konnte man nicht darftellen, fondern man fuchte fie, man gab fich Mühe, fie zu finden, zu

entdecken (f. Analogie, 18. 19). Die Analogien der Erfahrung ſind alſo, wie alle Analogien, nicht conſtitutiv, darſtellend, ſondern regulativ, dienen als Regeln zum Suchen und Finden des einen Gliedes des Verhältniſſes der Objecte in der Zeit zum andern (M. 262).

6. Dieſe Analogien haben aber nun allein Bedeutung und Gültigkeit als Grundſätze des Gebrauchs des Verſtandes zu Erfahrungen. Denn wenn ich z. B. den Begriff der Urſache auf überſinnliche Gegenſtände, von denen Begriffe aus der Vernunft, und nicht durch Wahrnehmungen, entſpringen, anwenden wollte, etwa auf Gott, und Gott als Urſache der Welt erkennen wollte, ſo iſt ja Gott, weil er nicht ſinnlich wahrgenommen wird, nicht in der Zeit. Da nun hier das vermittelnde Schema, die Zeit, wegfällt in dem Verhältniſs:

Wie die Urſache zur Wirkung, ſo Gott zur Welt:

ſo iſt hier nicht nur keine Gleichartigkeit zwiſchen Gott und dem Verſtandesbegriff Urſach, ſondern der Begriff Urſach verliert hier auch ſeine metaphyſiſche Bedeutung einer nothwendigen Bedingung einer in der Zeit darauf folgenden Wirkung, und behält nur noch ſeine logiſche eines Erkenntniſsgrundes. Denn da weder Gott noch die Welt in der Zeit ſind, ſo kann auch Gott nicht nothwendig in der Zeit, als Bedingung vor der Welt hergehen. Der Begriff der Urſache kann alſo nicht gültig auf andre Objecte, als ſolche, die durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmt werden (Erſcheinungen) angewendet werden, und gilt alſo nun von Erfahrungen.

7. Alle empiriſche Analogien können auf eine von dieſen Analogien der Erfahrung gebracht werden, z. B. die Analogie, wie ſich verhält der Baum zur Frucht, ſo die Geſinnung zur Handlung, iſt die Identität zweier Verhältniſſe, die mit dem Verhältniſſe der Cauſalität identiſch ſind, und kann daher auf die Analogie der Cauſalität gebracht werden: wie die Urſache zur Wirkung, ſo die Geſinnung zur Handlung.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. 3. S. 218. — 224.

Analogie der Subſtanzialität,

Analogie der Subſiſtenz, oder der **Beharrlichkeit**, *analogia ſubſiſtentiae.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Subſtanzialität identiſch iſt (Analogie 15).

1. Dieſe Analogie heiſst: **in allen Erſcheinungen iſt etwas, das ſich zu einander verhält, wie die Verſtandesbegriffe Subſtanz und Accidenz zu einander.**

Da nun alle Erſcheinungen, oder Gegenſtände der Erfahrung, in der Zeit ſind, und Subſtanz und Accidenz Begriffe ſind, die die Zeit in Anſehung ihrer Dauer beſtimmen, ſo kann man ſagen, in jeder Erſcheinung iſt etwas, was beharret, oder dem der Begriff **Subſtanz** zukömmt, und etwas, das wechſelt, oder dem der Begriff **Accidenz** zukömmt. S. **Subſtanz. Accidens.** Da nun das Wechſeln der Accidenzen den Zuſtand der Subſtanz verändert, ſo kann uns kein Gegenſtand vorkommen, welcher nicht beſtändigen Veränderungen unterworfen wäre, und von dem wir uns vorſtellen könnten, daſs er je aufhören könnte, vorhanden zu ſeyn, ſo wie das Entſtehen deſſelben aus Nichts uns darum ebenfalls unbegreiflich iſt.

Im innern Sinn, in unſerm Gemüth, finden wir zwar keine Subſtanz, aber wir knüpfen die Accidenzen im innern Sinn an das Beharrliche im äuſsern Sinn. Aber wir bedürfen auch keines Beharrlichen im innern Sinn. Dieſes wird deutlich werden, wenn wir uns die Nothwendigkeit und Allgemeinheit dieſer Analogie der Subſtanzialität auseinander ſetzen (M. I. 265).

2. Alle Erſcheinungen oder Gegenſtände der Erfahrung ſind in der Zeit, a. diejenigen, die in unſerm Gemüth vorkommen, Gedanken, Gefühl u. ſ. w.; denn die Zeit iſt die Form des innern Sinnes, und b. auch diejenigen, die wir als auſser uns vorhanden anſchauen, oder ſich uns ſinnlich darſtellen, denn da

auch der äuſsere Sinn ſeinen Grund in unſerm Gemüth hat, ſo iſt auch alles äuſsere, obwohl nur mittelbar, im Gemüth, und folglich in der Zeit. Die Zeit ſelbſt aber wechſelt nicht, ſondern iſt immer in uns vorhanden oder beharrliche Form der innern Anſchauung, aber in ihr gehet der Wechſel vor. Soll nun etwas durch Wahrnehmung in der Zeit beſtimmet, und alſo die Zeit wahrgenommen werden, welches von der reinen Zeit nicht möglich iſt, ſo muſs in der Zeit etwas als beharrlich vorgeſtellt werden, woran der Wechſel wahrgenommen wird. Folglich muſs in allen Erſcheinungen etwas durch den Begriff der Subſtanz (Subſtrat der Zeit oder Repräſentant der Zeit als beharrlicher Form) gedacht werden, und etwas als Accidenzen, die in einem beſtändigen Wechſel begriffen ſind, und durch ihre Folge die empiriſche Zeit vorſtellen. Kant drückt in der Analogie noch die Anwendung der Gröſse auf die Beharrlichkeit aus, indem er ſagt, das Quantum wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. Allein ſo richtig das iſt, ſo gehört das doch nicht eigentlich in die Analogie der Subſtanzialität, welche ein Grundſatz der Transſcendentalphiloſophie iſt, dahingegen jene Anwendung des Begriffs der Gröſse darauf, wie auch ſchon das Wort Natur lehrt, in die Metaphyſik der Natur gehört. Wahrſcheinlich wollte der vortreffliche Denker, durch den Zuſatz: das Quantum derſelben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert, zu erkennen geben, daſs ſeine Analogie der Subſtanzialität eigentlich das alte Geſetz von der Beharrlichkeit des Quantums der Subſtanz ſei, um faſslicher zu werden.

3. Wir haben nun zweierlei Folge wahrzunehmen und von einander zu unterſcheiden, die ſubjective Folge in unſerm Gemüth und die objective Folge der Gegenſtände. In unſerm Gemüth allein haben wir keine Folge zu unterſcheiden, ſondern bloſs wahrzunehmen, und da iſt es genug, daſs etwas auſser uns beharret, an das wir den innern Fluſs unſrer Vorſtellungen halten, und darnach beſtimmen, wann wir jede Vorſtellung haben, und daſs wir es ſind, die ſie haben. Gäbe es gar nichts beharrliches auſser uns, woran unſre Gedanken-

reihe gleichſam wie ein Strom vor einem Felſen vorbei flöſſe, ſo wäre kein feſter Punct, der Verbindung hinein brächte, und der unſer Bewuſstſeyn der einen Vorſtellung an das Bewuſstſeyn der andern anknüpfte, wir würden in jedem Augenblick nicht nur anders beſtimmt, ſondern das, was beſtimmt würde, verflöſſe jedesmal mit der Beſtimmung, und in jedem Augenblick wäre ein anderes Ich da, das wieder einem folgenden wiche. Wäre aber eine Subſtanz im Gemüth, an der wir den Wechſel der innern Accidenzen wahrnähmen, dann wäre die Einheit zwiſchen innerer und äuſserer Erfahrung aufgehoben, und unſre Gedanken und Gefühle, kurz alle innern Beſtimmungen verflöſſen in einer andern Zeit, als die äuſsern (C. 224).

4. Wenn wir wahrnehmen, ſo faſſen wir nicht etwa alles mit einem male auf, ſondern dieſes Auffaſſen (Apprehendiren) des Stoffs zur Erfahrung geſchiehet nach und nach, obwohl oft mit groſser Schnelligkeit; eine Vorſtellung folgt auf die andere, und macht wieder der andern im Bewuſstſeyn Platz. Wir ſehen nicht etwa mit einemmale das ganze Haus, ſondern wir faſſen alle Theilvorſtellungen, die in der Vorſtellung Haus enthalten ſind, nach und nach auf. Das Auffaſſen des Mannichfaltigen in der Vorſtellung eines Hauſes kann uns alſo nicht lehren, ob dieſes Mannichfaltige zugleich ſei, oder eben ſo in dem Objecte auf einander folge, als in der Wahrnehmung, wofern nicht an dem Hauſe etwas zum Grunde liegt, was jederzeit iſt, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, ſo daſs aller Wechſel und alles Zugleichſeyn an demſelben nichts als ſo viel Arten (*modi*) der Zeit ſind, nehmlich Zeitfolge und Gleichzeitigkeit. Nur an dem Beharrlichen (der Subſtanz) iſt alſo alle Zeitbeſtimmung durch den Wechſel der Accidenzen möglich. Das Beharrliche iſt daher der Gegenſtand in der Erſcheinung, das Accidenz aber nur die Art, wie es vorhanden iſt (C. 225).

5. Es iſt noch nie einem Philoſophen eingefallen, dieſen Grundſatz der Beharrlichkeit zu beweiſen, obwohl zu allen Zeiten, nicht bloſs der Philoſoph, ſondern auch der geſunde Menſchenverſtand ihn vorausgeſetzt hat.

Er ſtehet auch nur ſelten, wie es ihm doch gebührt, an der Spitze der reinen und völlig *a priori* beſtehenden Geſetze der Natur, ſ. Naturgeſetze. Der Grund davon, daſs er nicht iſt bewieſen worden, liegt darin, daſs der Beweis nicht kann aus Begriffen (dogmatiſch) geführt werden, und daſs man nicht darauf fiel, die Geſetze der Natur von der Beſchaffenheit unſres Erkenntniſsvermögens (critiſch) abzuleiten (C. 227).

6. Folgeſätze aus dieſer Analogie ſind:

a. daſs die Subſtanz weder vermehrt noch vermindert werden kann. Wenn z. B. das Holz verbrannt iſt, ſo muſs die Subſtanz deſſelben noch vollſtändig, nur mit andern Accidenzen, in Rauch und in der Aſche, vorhanden ſeyn.

b. daſs aus Nichts nie Etwas, und Etwas nie zu Nichts werden kann; *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poſſe reverti*, iſt ſchon ein richtiger Satz der Alten. (*Perſii Satyr. III. v.* 84.). Οὐδεν οὔτε γινεσθαι οὔτε φθειρεσθαι των ὀντων ſagt Parmenides (*Ariſtoteles de Coelo lib. III. Cap. I.*). Democrit lehrte μηδεν ἐκ τȣ μη οντος γινεσθαι μηδε εἰς το μη ὀν φθειρεσθαι (*Diog. Laert. in vita Democrit. lib. IX. ſegm.* 44.). Xenophanes und Zeno hatten ebenfalls den Grundſatz μη ἐνδεχεσθαι (es ſei nicht möglich) γινεσθαι μηδεν εκ μηδενος (*Ariſtot. libr. de Xenophane, Gorgia et Zenone Cap. I.*) und Lucrez ſagt:

Nullam rem e Nihilo gigni divinitus unquam.

(*de rerum natura lib. I. v.* 151.) und (*lib. I. v.* 206. 216. 217)

Nil igitur fieri de Nilo poſſe fatendum est —
Huc accedit, uti quidque in ſua Corpora
Diſſoluat natura, neque ad Nihilum interimat res.

ſ. übrigens Subſtanz. Veränderug. Accidenz. (C. 228.)

Kant. Critik der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. 3. A. S. 224 — 229.

Analogie der Urſache und Wirkung,

Analogie der Cauſalität oder der Zeitfolge, Grundſatz der Erzeugung, *analogia cauſalitatis.*

Sie iſt diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenſtände der Erfahrung in einem ſolchen Verhältniſſe vorgeſtellt werden müſſen, das mit dem metaphyſiſchen Verhältniſſe der Cauſalität (Analogie 15) identiſch iſt.

1. Dieſe Analogie heiſst: Alle Erſcheinungen ſtehen in Anſehung des Wechſels der Accidenzen mit einander in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung. Alles, was daher von Accidenzen in der Natur vorkömmt, es mag im äuſsern oder im innern Sinn ſeyn, muſs die Wirkung einer Urſache, und in Verbindung mit der Subſtanz die Urſache einer Wirkung ſeyn, ſ. Urſache, Wirkung. Die äuſsern Gegenſtände ſind aber auch die Urſache unſrer Vorſtellungen im innern Sinn, und umgekehrt, ſo daſs alſo dieſe Analogie ſich in vier verſchiedene Analogien auflöſet, nach der Identität der vier folgenden Verhältniſſe mit dem Verhältniſſe der Cauſalität, nehmlich

a. der äuſsern Objecte unter ſich, wovon hier die Rede iſt;

b. der innern Objecte (Anſchauungen, Gedanken, Gefühle u. ſ. w.) unter ſich, wovon in der Logik und Pſychologie die Rede iſt;

c. d. der äuſsern Objecte mit den innern, und umgekehrt, wovon hier (in Anſehung der Erkenntniſs überhaupt), aber auch in der Moral und Teleologie gehandelt wird.

2. Dieſes iſt der berühmte Grundſatz, deſſen Beweis in der Leibnitz-Wolfiſchen Philoſophie gänzlich verunglückt iſt. Der Grund iſt, weil man dieſen Beweis dogmatiſch oder aus Begriffen führen wollte, welches nicht möglich iſt, auch verwechſelte man den metaphyſiſchen Begriff der Urſache (*principium eſſendi*) mit dem logiſchen Begriff des Grundes (*princi-*

pium cognoſcendi). Der dogmatiſche Beweis, den z. B. Baumgarten (Metaphyſ. Ontol. 3. Kapit. §. 218.) führt, iſt dieſer: „Die Wirklichkeit eines zufälligen endlichen Dinges iſt eine zufällige Beſchaffenheit, folglich hat ſie keinen hinreichenden Grund (nehmlich der Erkenntniſs derſelben) in ſeinem Weſen, auch nicht in ſeinen Eigenſchaften, folglich nicht in ſeinen innerlichen Beſtimmungen. Nun muſs aber ſeine Wirklichkeit einen hinreichenden Grund haben (aus welchem ſie erkannt wird), folglich muſs derſelbe auſser dem zufälligen und endlichen Dinge angetroffen werden, in Dingen, die ſeine Urſachen ſind, (weil der Grund der Wirklichkeit eines Dinges ſeine Urſache heiſst). Folglich kann ein zufälliges und endliches Ding nicht wirklich ſeyn, wenn es nicht auſser ſich Urſachen hat". Allein da Baumgarten den Grund (§. 14) erklärt, „es ſei dasjenige, woraus erkannt werden kann, warum Etwas ſei," ſo iſt Grund und Erkenntniſsgrund identiſch; nun iſt aber die Urſache eines Dinges dasjenige, was nothwendig vor demſelben hergehen muſs, und nicht das, was den Erkenntniſsgrund der Wirklichkeit enthält, denn der Erkenntniſsgrund iſt ein Gedanke, die Urſache aber ein Gegenſtand. Dieſer Beweis hat alſo zwei Fehler, 1) die Verwechſelung der Urſache mit dem Grunde, 2) die Vorausſetzung deſſen, was erſt bewieſen werden ſoll; denn der Schluſs heiſst ſo: wenn ein Ding ſeinen zureichenden Grund nicht in ſich ſelbſt hat, ſo muſs es ihn in einem Dinge auſser ſich haben, ein ſolches Ding heiſst aber ſeine Urſache; aber das nur dann, wenn es überhaupt einen zureichenden Grund hat, welches aber nur dann der Fall iſt, wenn es überhaupt für unſern Verſtand erkennbar iſt. Wir können alſo nur ſchlieſsen, daſs das, was von unſerm Verſtand ſoll begriffen werden, einen Grund haben müſſe, denn der Grund iſt eben das, woraus es begriffen wird. Und ſo kann denn auch die Analogie der Cauſalität nicht aus Begriffen (dogmatiſch), ſondern bloſs critiſch (durch Unterſuchung unſers Verſtandesvermögens und der Bedingungen der Erfahrung) bewieſen werden. Dieſes geſchiehet nun ſo:

Zuerſt kömmt eine Vorbereitung zu dieſem Beweiſe. Es muſs nehmlich aus dem, was in den Artikeln Analogie der Erfahrung und Accidenz iſt gezeigt worden, hier vorausgeſetzt werden, daſs alle Erſcheinungen der Zeitfolge Veränderungen der Subſtanz d. i. ein Wechſel der Accidenzen ſind; ein Entſtehen und Vergehen der Accidenzen, aber nicht der Subſtanzen, oder des Beharrlichen (M. I. 275). Nach dieſer Vorbereitung folgt der Beweis.

Ich nehme wahr, daſs Erſcheinungen auf einander folgen, oder verknüpfe zwei entgegengeſetzte Zuſtände der Subſtanz in der Zeit (C. 233. 243.). Alles dieſes gehet alſo in meinem Gemüth vor. Dieſe Verknüpfung aber iſt entweder willkührlich, d. i. es ſtehet bei mir, welcher Zuſtand zuerſt, und welcher zuletzt kommen ſoll; oder ſie iſt nothwendig, d. i. ich bin mir bewuſst, daſs der eine Zuſtand immer der erſte und der andere immer der letzte ſeyn muſs. Im erſten Fall iſt die Verknüpfung ſubjectiv, bloſs in meiner Einbildungskraft und nicht in den Objecten; im letztern Fall aber wird die ſubjective Verknüpfung in eine objective verwandelt, d. h. ſie wird nicht bloſs als in meinem Gemüth befindlich vorgeſtellt, ſondern iſt zugleich in den Erſcheinungen (Gegenſtänden der Erfahrung ſelbſt). (M. I. 285.) Soll alſo die objective Folge der Dinge von der ſubjectiven unterſchieden werden können, und die erſtere nicht für die letztere gehalten werden, ſo muſs ſie mit Nothwendigkeit verbunden ſeyn. Nothwendigkeit iſt aber nur *a priori* möglich, folglich muſs die Verknüpfung, ein Werk des Verſtandes, durch einen reinen Begriff im Verſtande vorgehen, welches der Begriff der Urſache iſt, und in allen Erſcheinungen muſs daher das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung vorkommen, wenn ſie durch Begriffe erkannt werden (M. I. 276).

3. Durch die Analogie der Urſache und Wirkung kann alſo allein die objective Folge der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge im Gemüth unterſchieden werden. (C. 234. 243). Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchiehet jederzeit nach und nach (ſucceſſiv). Die Vorſtellungen der Theile in der Anſchauung

folgen auf einander. Denn wir können nicht mehr als Eine Vorſtellung auf einmal auffaſſen, und uns vorſtellen, daher muſs eine Vorſtellung immer der andern Platz machen, und alle unſre Vorſtellungen, wenn es uns auch ſo vorkömmt, als wenn manche gleichzeitig wären, weil der Zeitunterſchied zwiſchen ihnen unendlich klein iſt, ſind doch alle nach einander. Hierdurch wird nun noch kein Object vorgeſtellt, weil durch dieſe Folge, die allen Apprehenſionen gemein iſt, nichts von etwas anderm unterſchieden wird. Es muſs alſo unterſchieden werden können, ob die Zeitfolge (Succeſſion) in den Anſchauungen bloſs in mir, in meinem Subject (ſubjectiv), oder in jedem Subject (allgemein), folglich in den Gegenſtänden (objectiv) iſt; das geſchieht nun durch einen Verſtandesbegriff, der Nothwendigkeit in die Succeſſion bringt, wodurch ſie aufhört willkührlich, und bloſs in der Apprehenſion zu ſeyn. So iſt z. B. die Apprehenſion des Mannichfaltigen in der Erſcheinung, die wir Haus nennen, ſucceſſiv. Nun iſt die Frage, ob die Succeſſion bloſs in unſerm Gemüth, oder auch in der Erſcheinung ſei? d. h. ob wir das aufgefaſste Mannichfaltige ſo mit einander verbinden können, daſs wir uns die Folge als willkührlich vorſtellen, wodurch das Ganze derſelben bloſs als Vorſtellung im Gemüth erkannt wird, oder daſs wir uns die Folge als nothwendig und unabhängig von unſrer Willkühr vorſtellen, wodurch das Ganze als Gegenſtand von Vorſtellungen, und zwar in dem Verhältniſſe von Urſach und Wirkung erkannt wird; die Vorſtellung oder die ſubjective Folge in der Apprehenſion ſtimmt mit dem objectiven im Gegenſtande überein, und unſre Erkenntniſs iſt metaphyſiſch wahr, denn die metaphyſiſche Wahrheit beſtehet eben in der Uebereinſtimmung unſrer Vorſtellungen mit dem Gegenſtande.

4. Wenn etwas geſchehen, d. h. ein Zuſtand der Subſtanz wirklich werden ſoll, der vorher nicht war, ſo kann das nicht wahrgenommen oder voraus angenommen werden, als nur dann, wenn ein Zuſtand vorhergeht, welcher dieſen neuen Zuſtand nicht in ſich enthält. Aber eben ſo iſt es auch in der Apprehenſion, ich faſſe

einen Eindruck in das Bewuſstſeyn auf, der vorher nicht in meinem Bewuſstſeyn war. Dieſes iſt bei aller Verknüpfung der ins Bewuſstſeyn aufgefaſsten Vorſtellungen der Fall. Nun ſoll ſich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, ſo daſs ich nicht allein ſagen kann, ich ſtelle mir das ſo vor, ſondern das iſt wirklich ſo geſchehen, wie ich es mir vorſtelle. Wenn nun die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B folgt, aber es mir nicht möglich iſt, auf den Zuſtand B den Zuſtand A folgen zu laſſen, und alſo meine Apprehenſion an die erſte Ordnung gebunden iſt, ſo iſt die Ordnung nothwendig, ihr Gegentheil nicht möglich (M. I. 278. C. 236).

5. Die Apprehenſion der beiden Zuſtände geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A auch nicht C, und auf B nicht A folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre ſie willkührlich, ſondern in den Erſcheinungen (den Gegenſtänden der Erfahrungen) (M. I. 279. C. 283).

6. Die Regel iſt alſo die: in dem Zuſtande A einer jeden Subſtanz liegt die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben oder einer andern Subſtanz auf den Zuſtand A folgen muſs, welches Verhältniſs des A zu B dasjenige iſt, was durch die beiden Verſtandesbegriffe Urſache und Wirkung gedacht wird (M. I. 289). Man nennt dieſe Regel auch den Satz vom zureichenden Grunde, beſſer aber den Satz der Urſache oder das Princip der Cauſalverknüpfung, damit er nicht, wie es bisher geſchahe, mit dem Satze des zureichenden Erkenntniſsgrundes, für welchen jener Name eigentlich gehört, verwechſelt werde (C. 245).

7. Geſetzt, unſer Verſtand hätte nicht die Verſtandesbegriffe der Urſache und Wirkung, um durch ſie Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, ſo könnte er ſich auch keinen Zuſtand A vorſtellen, auf welchen der

Zuftand B nach einer Regel folgen müfste. Dann wäre die Apprehenfion blofs fubjectiv, blofs in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber nicht für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beftimmt. Wir hätten dann blofs ein Spiel von Vorftellungen, und könnten nicht fagen, fo ift es im Object, wir könnten dann unfere Vorftellungen auf kein Object beziehen, und hätten Vorftellungen, ohne dafs wir dadurch einen Gegenftand erkenneten. Denn unfre Vorftellungen wären nicht durch ein Zeitverhältnifs beftimmt, und könnten alfo durch kein Zeitverhältnifs von einander unterfchieden werden. Kurz, es folgten da nur zwei Zuftände im Gemüth, zwei Apprehenfionen; aber nicht zwei Zuftände in den Erfcheinungen aufeinander.

8. Es ift alfo hier ein grofser Unterfchied zwifchen diefer Theorie, welche das Gefetz der Caufalität in den Verftand fetzt, und behauptet, dafs der Verftand, durch diejenige feiner Regeln, welche Analogie der Caufalität heifst, die Zeitfolge in dem aufgefafsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beftimme, und der, welche behauptet, dafs die Gegenftände der Erfahrung felbft dann Urfachen und Wirkungen find, wenn fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige, durch feine Grundfätze verknüpfet, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, welcher Gegenftand eine Urfache und welcher eine Wirkung fei. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dafs alles, was wir wahrnehmen, ein Mannichfaltiges finnlicher Vorftellungen fei, das, ob es wohl im Raume, alfo aufser uns, angefchauet werde, doch eigentlich mit fammt dem Raume fowohl in unferm Gemüth fei, als unfre Gedanken, nur dafs es durch eine uns unbegreifliche Einwirkung aufs Gemüth in uns komme, und durch die Befchaffenheit des Gemüths als aufser uns vorgeftellt werde, um es von blofsen Gedanken zu unterfcheiden, die durch uns allein im Gemüth entftehen. Da nun alfo das Mannichfaltige der Erfahrung als finnliche Anfchauung in uns ift, fo verbindet der Verftand daffelbe vermittelft der Zeitfolge, in der es aufgefafst wird, zu einem Ganzen, und zwar fo, dafs er entweder die Zeitfolge als

willkährlich beſtimmt, und das nennen wir die ſubjective Folge ſinnlicher Vorſtellungen, oder ſo, daſs er die Zeitfolge als nothwendig beſtimmt, und das nennen wir eine objective Folge der Gegenſtände, und ſchreiben die Folge in unſrer Apprehenſion dieſen Gegenſtänden zu, oder erkennen ſie, nach dem Verhältniſſe der Verſtandesbegriffe, Urſache und Wirkung. Nach der bisher gewöhnlichen Theorie iſt hingegen alles, was wir wahrnehmen, wirklich ſo auſser uns in einem Raume vorhanden, und ſo, daſs das eine Ding Urſache und das andere Wirkung iſt, und wir wüſsten nichts von Urſache und Wirkung, wenn wir dieſe Begriffe nicht hätten aus der Erfahrung kennen gelernt, und eben ſo von der Erfahrung abſtrahirt, wie die reine Mathematik ein Abſtractum von den Körpern ſeyn ſoll.

9. Allein hätten wir die Begriffe Urſache und Wirkung aus der Erfahrung abſtrahirt, ſo wäre weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit mit ihnen verbunden. Wir könnten nicht ſagen, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, ſondern nur, alles, was wir wahrgenommen haben, hätte ſie, ja von vielem haben wir ſie noch nicht einmal gefunden, und dennoch behaupten wir, die Urſachen ſind uns nur verborgen, ſie ſind dennoch vorhanden oder vorhanden geweſen, als ſie dieſe Wirkungen hervorbrachten. Auch könnten wir nicht behaupten, was geſchieht, muſs ſeine Urſache haben, denn geſetzt, wir hätten auch immer die Urſachen aller Begebenheiten entdeckt, ſo haben wir ja doch nicht erfahren, daſs es keine Begebenheit ohne Urſache geben könne, denn das läſst ſich nicht erfahren, ſondern wäre höchſtens ein Schluſs aus einer Erfahrung, aber aus welcher? Es giebt keine Erfahrung, aus der ſich ſo etwas ſchlieſsen lieſse. Der Satz, alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache, wäre dann in dieſem Umfange erdichtet, und nicht gültig für jeden Denker, denn er beruhete höchſtens auf Induction, nehmlich auf einer Menge Fälle von ſolchen Begebenheiten, deren Urſache man gefunden habe, ſo daſs ſich hoffen laſſe, die andern Begebenheiten, deren Urſachen man nicht kenne, würden wohl auch ihre wirkenden Urſachen gehabt haben. Allein auch

der Begriff Urfache und Wirkung hat die Merkmale der Nothwendigkeit und Allgemeinheit in fich, denn nur das ift Urfache eines Zuftandes, das immer und nothwendiger Weife vor demfelben hergehet, und das ift Wirkung einer Urfache, das immer und nothwendiger Weife auf fie folgt. Was aber diefe Merkmale hat, kann nicht aus der Erfahrung, fondern mufs *a priori* feyn. S. *a priori*.

10. Wenn wir alfo Urfachen und Wirkungen in der Erfahrung finden, und den Begriff davon abftrahiren können, fo liegt das eben darin, dafs wir fchon durch unfern Verftandesbegriff diefe Verknüpfung durch das Erfahrungsverhältnifs der Urfache und Wirkung hinein gelegt haben, und diefe Verknüpfung ging *a priori* vor der Erfahrung her, und war der Grund derfelben. Wenn ich alfo frage, worin liegt denn das, dafs gerade der Cajus der Vater des Titus ift, und nicht umgekehrt, das habe ich doch aus der Erfahrung, fo ift die Antwort allerdings, weil ohne Erfahrung ich weder von Cajus noch Titus etwas wüfste, auch kann ich ohne Wahrnehmung nicht wiffen, welcher in der Zeit voranging, aber hätte ich es wahrnehmen können, dann hätte mein Verftand eine folche nothwendige Verknüpfung in diefe Wahrnehmungen gebracht, dafs ich den Cajus für den Vater des Titus hätte erkennen müffen. Warum hätte er aber nicht den Titus zum Vater des Cajus gemacht? Eben darum, weil dann die Verknüpfung willkührlich, nicht objectiv, fondern in der blofsen Apprehenfion gewefen wäre, und alfo gar kein Erkenntnifs von dem Verhältniffe der Zeitfolge zwifchen beiden entftanden wäre. Der Grund, dafs gerade Cajus und nicht Titus der Vater ift, liegt in beiden Objecten, der Grund des Objectiven aber in der Apriorität der Verftandesbegriffe, deren Grund begreifen zu wollen heifsen würde, den Grund des Verftandes, wodurch wir begreifen, begreifen wollen, wozu, wenn kein Cirkel entftehen, und der Verftand fich auch nicht aus fich felbft begreifen follte, doch etwas anders, als Verftand, nöthig feyn würde (M. 1. 283. C. 240).

11. Unter den Einwürfen, die man hiergegen gemacht hat, find folgende die wichtigften:

a. Die Folge gewiffer Apprehenfionen z. B. der mufikalifchen Töne c, d kann durch das Object beftimmt, alfo nicht blofs fubjectiv feyn, ohne dafs der Ton c nach einer allgemeinen Regel die Apprehenfion des Tons d nach fich ziehet (Schmids Critik der reinen Vernunft im Grundriffe nach der zweiten Auflage §. 162. aus Ulrichs Inftitut. *Log. et Metaph.* §. 308–310). Antwort. Wenn die Apprehenfion des Tons d nach dem Ton c nicht blofs fubjectiv feyn foll, fo mufs eine Urfache z. B. der Spieler vorhergehen. Die Folge des Tons d auf den Ton c ift dann blofs fubjectiv, aber die Folge des Tons d auf feine Urfache, den Spieler, nothwendig und folglich objectiv.

b. Wer weifs, ob es überall nothwendig ift, dafs Erfcheinungen durch den Verftand verknüpft werden follen? Erfcheinungen können ja wohl auch ganz andern Gefetzen unterworfen feyn, als Verftandesgefetzen, die felbft der Verftand nie faffen und den feinigen unterwerfen kann? (Jacobs kritifche Anfangsgründe zu einer allgem. Metaphyfik, nach der erften Auflage §. 186. Anmerk. 7, und Schmids angef. Buch nach der erften Aufl. S. 220. ff.) Dann wäre nehmlich die Nothwendigkeit und Allgemeinheit in den Erfahrungsurtheilen nur angemafst und eingebildet. Allein hier werden Erfcheinungen mit Dingen an fich verwechfelt. Denn eben darum find die Objecte Erfcheinungen, weil fie nicht durch eine in dem Dinge felbft, fondern im Verftande gegründete Verknüpfung nothwendige Einheit haben, oder Erfahrungsobjecte find, f. Erfcheinung.

12. Aus der Analogie der Beharrlichkeit folgt, dafs die Analogie der Urfache und Wirkung blofs den Wechfel der Accidenzen betrifft. Die Subftanz felbft ift diefem Grundfatz nur in Anfehung ihrer Veränderungen unterworfen, fie felbft aber entfteht und vergeht nicht, folglich hat fie auch keine Urfache, wie fie denn auch kein Erfahrungsobject, fondern nur das durch den Ver-

ſtand als nothwendig gedachte Subſtrat aller Erfahrung iſt. Dahingegen das Accidenz allein keine Urſache ſeyn kann, weil jedes Accidenz wechſelt, und folglich die Urſache des Wechſelns zuletzt in der Subſtanz gedacht werden muſs. Subſtanz iſt alſo nie Wirkung, aber wohl Urſache, und Accidenz nur durch die Subſtanz Urſache, aber ſtets Wirkung (M. I. 294).

13. Das Entſtehen iſt alſo bloſs Veränderung, und nicht Urſprung aus Nichts. Wenn dieſer Urſprung als Wirkung von einer fremden Urſache angeſehen wird, ſo heiſst er Schöpfung, welche als Begebenheit unter den Erſcheinungen nicht zugelaſſen werden kann, indem ihre Möglichkeit allein ſchon die Einheit der Erfahrung aufheben würde; ob zwar, wenn wir alle Dinge, als Ding an ſich betrachten, ſie ihrem Daſeyn nach als abhängig von fremden Urſachen angeſehen werden können; welches aber alsdann ganz andere Wortbedeutungen nach ſich ziehen und auf Erſcheinungen, als mögliche Gegenſtände der Erfahrung, die nicht Dinge an ſich ſind, und ihre Einheit durch den Verſtand bekommen, nicht paſſen würde. Alſo muſs nach dieſer evidenten Theorie in der Natur alles natürlich zugehen; und ſollte wirklich etwas übernatürliches geſchehen, ſo würde es doch immer unter das Naturgeſetz der Cauſalität ſubſumirt, und für natürlich erkannt werden (M I. 295. C 254).

14. Wie nun überhaupt etwas verändert werden könne, davon haben wir *a priori* nicht den mindeſten Begriff, aber die Form kann *a priori* erwogen werden. Zur Erkenntniſs der Veränderung wird nehmlich die Kenntniſs wirklicher Kräfte erfordert, welche nur empiriſch erlangt werden kann, z. B. die Erkenntniſs der bewegenden Kräfte, oder, welches einerlei iſt, gewiſſer ſucceſſiven Erſcheinungen, welche ſolche Kräfte anzeigen. Aber die Form einer jeden Veränderung kann erwogen werden (C. 252).

15. Wenn nehmlich eine Subſtanz aus einem Zuſtande a in einen andern b übergehet, ſo iſt der Zeitpunct, in welchem ſich der Zuſtand b befindet, von demjenigen, in welchem der Zuſtand a war, unterſchieden, und folgt demſelben. Eben ſo iſt auch der zweite Zuſtand b als eine wirkliche Beſchaffenheit der Subſtanz vom Zuſtande a, wo

noch gar nichts von b war, wie b von c unterſchieden, das iſt, wenn der Zuſtand b ſich vom Zuſtande a nur der Gröſſe nach unterſcheidet, ſo iſt doch die Veränderung ein Entſtehen des Unterſchiedes zwiſchen a und b, a — b, von welchem im vorigen Zuſtande a noch nichts da war, und in Anſehung deſſen dieſer Zuſtand alſo, mathematiſch ausgedrückt, = 0 iſt (M. I. 297. C. 253).

16. Wie gehet nun ein Ding aus dem Zuſtand a in b über? (C. 225.) Zwiſchen zwei Augenblicken iſt immer eine Zeit, alſo geſchieht der Uebergang in der Zeit. So wie alſo der Uebergang durch alle noch ſo kleine Zeittheilchen gehet, ſo muſs auch die Cauſalität während aller dieſer kleinen Zeittheilchen wirken, die Handlung muſs alſo in ſo fern als gleichförmig auf alle dieſe kleine Zeittheilchen vertheilt gedacht werden, und ein ſolch Theilchen der Handlung in einem Zeittheilchen, in welchem ein Theilchen der Wirkung entſpringt, heiſst ein Moment, ſ. Abſprung (M. I. 298). Die Erſcheinungen der vergangenen Zeit müſſen alſo jedes Daſeyn in der folgenden beſtimmen, und es nach einer Regel feſtſetzen. Denn nur an den Erſcheinungen können wir dieſe Continuität im Zuſammenhange der Zeiten empiriſch erkennen, weil wir die Zeit ſelbſt nicht wahrnehmen, und folglich eine Lücke in der Zeit ſeyn würde, wenn nicht jede Begebenheit mit der vorhergehenden genau zuſammenhinge (M. I. 287. C. 244). S. Abſprung.

17. Sextus Empirikus ſuchte ſchon den Grundſatz der Cauſalität umzuſtoſsen, oder wenigſtens zweifelhaft zu machen. Er ſchloſs ſo: Wer behauptet, es gebe Urſachen, behauptet es entweder ohne Grund, oder er hat Gründe zu ſeiner Behauptung. Haben nun die Gründe, die er anführt, keine Urſache, ſo muſs man zugeben, daſs etwas ohne Urſache entſtehe, haben ſie aber ihre Urſache im Verſtande, ſo hätte dieſe Urſache wieder die ihrige, oder nicht, im letztern Falle hat man nicht nöthig, Urſachen anzuerkennen, im erſtern Falle ſchlieſse ich immer ſo fort ins Unendliche. Die Widerlegung dieſer Schluſsfolge ſ. in dem Artikel

M 2

cosmologiſche Idee der Abhängigkeit des Daſeyns.

18. Ein zweiter Einwurf des Sextus Empirikus gegen den Grundſatz der Cauſalität iſt folgender: Die Urſache folgt doch nicht auf ihre Wirkung, aber ſie gehet auch nicht ihrer Wirkung vorher; denn wäre die Urſache ſchon da, ehe ſie ihre Wirkung hervorbrächte, ſo wäre ſie Urſache, ohne Urſache zu ſeyn, weil ſie nur Urſache ſeyn kann, indem ſie wirkt. Es bleibt alſo nichts übrig, als zu ſagen, eine Urſache ſei mit der Wirkung zu gleicher Zeit da. Das ſcheint nun Anfangs wahrſcheinlich, unterſucht man es aber näher, ſo wird man es widerſprechend und abſurd finden; denn wenn die Wirkung entſtehen ſoll, ſo muſs die Urſache ſie hervorbringen, um ſie hervorzubringen, muſs die Urſache wirken, um zu wirken, muſs ſie da ſeyn, alſo muſs die Urſache eher ſeyn, als ſie wirkt.

19. In dieſem Einwurf wird die Ordnung der Zeit mit dem Ablauf derſelben verwechſelt; das Verhältniſs bleibt nehmlich, wenn gleich keine Zeit verlaufen iſt. Die Zeit zwiſchen der Cauſalität der Urſache und deren unmittelbaren Wirkung kann verſchwindend, beide alſo zugleich ſeyn, aber das Verhältniſs der Urſache zur Wirkung bleibt doch immer, der Zeit nach, beſtimmbar, und die Urſache iſt immer der Zeitordnung nach vor der Wirkung. Wenn man eine bleierne Kugel, die auf einem ausgeſtopften Küſſen liegt, und ein Grübchen hinein drückt, als Urſache betrachtet, ſo iſt dieſe Urſache mit der Wirkung zugleich, aber der Zeitordnung nach doch vor dem Grübchen. Dies iſt das Zeitverhältniſs der Verknüpfung durch Kräfte (der dynamiſchen, oder durch Urſache und Wirkung), d. i. derjenigen, wodurch das Daſeyn der Zeit nach beſtimmt wird. Denn hat das Küſſen ſchon ein Grübchen, ſo folgt darum nicht auf das Grübchen eine bleierne Kugel (M.I. 291. C. 247).

20. Demnach iſt die Zeitfolge allerdings das einzige Erfahrungskennzeichen (empiriſche Criterium) der Wirkung in Beziehung auf die Cauſalität der Urſa-

che, die vorhergeht. Das Glas iſt z. B. die Urſache von dem Steigen des Waſſers über ſeine Horizontalfläche, obgleich beide Erſcheinungen, das Glas und das Steigen des Waſſers, der Zeitfolge nach, zugleich ſind. Denn ſobald man mit dem Glaſe das Waſſer aus einem gröſsern Gefäſse ſchöpfet, ſo erfolgt etwas, nehmlich die Veränderung des Horizontalzuſtandes, den es im Gefäſs hatte, in einen Stand mit einer concaven Oberfläche, den es im Glaſe annimmt, in welchem nehmlich, durch die anziehende Kraft der Seitenwände, das Waſſer am Rande höher ſteigt, als in der Mitte (M. I. 292. C. 249).

21. Hume behauptet mit Recht: daſs wir die Möglichkeit der Cauſalität, d. i. die Beziehung des Daſeyns eines Dinges (an ſich ſelbſt) auf das Daſeyn von irgend etwas anderm, was durch jenes nothwendig geſetzt werde, durch Vernunft auf keine Weiſe einſehen. Er behauptet aber auch: erſt nach vielen gleichförmigen Erfahrungen, in denen daſſelbe Object immer von derſelben Begebenheit begleitet wird, fangen wir an, die Idee von Urſache und Verbindung zu bekommen. Die neue Empfindung, die unſere Seele dann erhält, ſei nichts anders, als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Objecten, die auf einander folgen, und dieſe Empfindung ſei das Urbild der Idee (Urſache und Wirkung), die wir ſuchen. Da dieſe Idee, ſagt er, aus der Vielheit einzelner Fälle entſpringt, ſo muſs ſie das Reſultat desjenigen Umſtands ſeyn, in Anſehung deſſen dieſe Vielheit von der Einheit jedes einzelnen Falls verſchieden iſt. Nun iſt aber eben dieſer Umſtand der gewohnte Gang der Einbildungskraft, die Objecte mit einander zu verbinden. Eben hierin (in dieſem Umſtande) unterſcheiden ſich mehrere Fälle von einem Fall, mit dem ſie ſonſt in jedem Punct übereinſtimmen. Hieraus zog nun Hume die Hypotheſe: der Begriff der Urſache und Wirkung und alſo das ganze Geſetz der Cauſalität ſei aus der Erfahrung entſprungen. Sobald, ſagt er, Begebenheiten einer gewiſſen Art immer und in allen Fällen ſind zuſammen wahrgenommen worden, ſo tragen wir nicht das ge-

ringfte Bedenken, die eine bei dem Anblick der andern vorherzufagen, es entfpringt bei uns die Idee einer nothwendigen Verbindung, die wir Caufalität nennen.

22. Allein es gehet mit dem Begriff der Caufalität eben fo, wie mit andern reinen Vorftellungen *a priori*, die wir darum allein aus der Erfahrung herausziehen können, weil wir fie in die Erfahrung gelegt hatten (M. I. 283. C. 240). Freilich erlangt der Begriff der Caufalität erft durch den Gebrauch in der Erfahrung Klarheit, aber in Rückficht auf diefelbe, als Bedingung derjenigen Einheit, welche die Erfcheinungen in der Zeit verknüpft, war er doch der Grund der Erfahrung felbft, und ging alfo *a priori* vor ihr her. Sonft wäre die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Caufalität nur angedichtet.

23. Um einen Verfuch an dem Begriff der Urfache zu machen, fo wie ihn fich Hume vorftellt, und der übrigens keinen Widerfpruch enthält (problematifch ift), fo ift uns

a) vermittelft der Logik die Form eines bedingten (hypothetifchen) Urtheils überhaupt *a priori* gegeben, nehmlich ein gegebenes Erkenntnifs als Grund und das andere als Folge zu gebrauchen; wenn A, B ift; fo ift C, D.

b) möglich, dafs auf eine gewiffe Erfcheinung eine andere beftändig folgt, fo dafs ich hypothetifch urtheile, wenn ein Körper (A) lange von der Sonne befchienen (B) wird, fo wird er (C, welches hier mit A identifch ift) warm (D). Hier ift nun freilich noch nicht eine Nothwendigkeit der Verknüpfung, es heifst nicht, fo mufs er warm werden, mithin ift hier noch nicht der Begriff der Urfache, es heifst noch nicht, die Sonne macht ihn warm. Wenn nun aber

c) diefer Satz, der blofs eine fubjective Verknüpfung der Wahrnehmungen ift, ein Erfahrungsfatz feyn foll, fo mufs er als nothwendig und allgemeingültig angefehen werden. Ein folcher Satz aber würde feyn, die Sonne ift dadurch, dafs fie den Stein (A)

beſcheint (B), die Urſache der Wärme (D) deſſelben (C = A).

24. So trägt alſo der Verſtand durch dieſe Analogie der Zeitfolge, die Sonne ſtehet mit der Wärme des Steins, den ſie beſcheint, in dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung, und dadurch, daſs beide, Sonne und Stein, in der Zeit ſind, die wirkliche Zeitfolge, die in der Apprehenſion (23, b) war, auf die Erſcheinung ſelbſt über (23, c), und beſtimmt dadurch die Zeitfolge im Object (Sonnenſchein und Wärme des Steins, als Erſcheinungen in der Zeit, und nicht bloſse Vorſtellungen der Imagination) (M. I. 288. C. 244).

25. Soll Etwas Erfahrung ſeyn, ſo muſs es nach einer allgemeinen Regel auf etwas vorhergehendes folgen, und alles, was wirklich geſchieht, muſs eine Urſache haben, iſt einerlei. Es iſt indeſſen doch ſchicklicher, ſich der erſtern Formel zu bedienen, um das Geſetz auszudrükken. Man kann ſonſt leicht in Miſsverſtand gerathen, und ſich einbilden, man habe von der Natur als einem Dinge an ſich ſelbſt zu reden, und da würde man fruchtlos in endloſen Bemühungen herumgetrieben werden, um für Dinge, von denen uns nichts gegeben iſt, Geſetze zu ſuchen (ſ. An ſich).

26. Dieſe vollſtändige, ob zwar wider Humes Vermuthung ausfallende Auflöſung ſeiner Aufgabe (Problems) rettet alſo den reinen Verſtandesbegriffen ihren Urſprung *a priori*, und den allgemeinen Naturgeſetzen ihre Gültigkeit als Geſetzen des Verſtandes. Doch iſt dieſe Rettung von der Art, daſs ſie den Gebrauch der reinen Verſtandesbegriffe (Subſtanz, Accidenz, Urſache, Wirkung, und Wechſelwirkung) nur auf Erfahrung einſchränkt, darum, weil ihre Möglichkeit bloſs in der Beziehung des Verſtandes auf Erfahrung ihren Grund hat; nicht aber ſo, daſs ſie ſie von Erfahrung ableitet. Vielmehr wird hierdurch die Erfahrung von den reinen Verſtandesbegriffen abgeleitet, indem ſie es ſind, die Erfahrung möglich machen; und ſo iſt das eine ganz umgekehrte Art der Verknüpfung, die ſich Hume niemals einfallen lieſs (P. 102).

27. So Kant Man kann dem Scharffinn und philofophifchen Geifte, mit welchem er die Humifche, das metaphyfifche Syftem drückende, Schwierigkeit (*crux metaphyficorum*) aus dem Innerften des menfchlichen Verftandes löfet und befriedigend wegfchafft, die verdiente Bewunderung nicht verfagen; zumal da hier keine Hypothefe aufgeftellt wird, fondern alles vollkommen überzeugend und unumftöfslich gewifs ift.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. B. S. 232 — 254.

Deffelb. Proleg. S. 97 — 102.

Analogie der Wechfelwirkung,

Analogie der Concurrenz, des Commercium, oder des Zugleichfeyns, Grundfatz der Gemeinfchaft, *analogia mutuae dependentiae.*

Sie ift diejenige Analogie *a priori*, welche eine Regel ausdrückt, nach welcher alle Gegenftände der Erfahrung in einem folchen Verhältniffe vorgeftellt werden müffen, das mit dem metaphyfifchen Verhältniffe der Concurrenz (Analogie 15) identifch ift.

1. Diefe Analogie heifst: Alle Erfcheinungen, fo fern fie zugleich find, ftehen als Subftanzen, in Anfehung ihrer Accidenzen, miteinander im Verhältniffe der Wechfelwirkung. Alles, was daher von gleichzeitigen Accidenzen in der Natur vorkömmt, mufs die Wirkung einer Subftanz feyn, aber fo, dafs wenn die Subftanz die Wirkung hervorbringt, die Subftanz, an der fie hervorgebracht wird, jederzeit wieder eine Wirkung hervorbringt, f. Wechfelwirkung. Wenn ein Baum den Saft aus der Erde ziehet, fo mufs die Erde fo viel Feuchtigkeit fahren laffen, als der Baum in fich ziehet, und liefse die Erde keine fahren, fo müfste fie doch mit eben der Kraft der ziehenden Kraft des Baumes widerftehn, mit welcher diefer ziehet (M. I. 303. C. 256).

2. Man nennt die Subftanz, welche ein Accidenz in einer andern Subftanz wirkt, die wirkende Subftanz, und

diejenige, in welcher das Accidenz gewirkt wird, die leidende Subftanz. Die Wirkung der leidenden Subftanz auf die wirkende heifst die Zurückwirkung (Reaction), und der Zuftand, der in der Wirkung und Zurückwirkung beftehet, die Wechfelwirkung oder der Streit (Conflict) der Subftanzen. Diefe Wechfelwirkung der Subftanzen bewies man fonft dogmatifch auf folgende Art: die Subftanzen diefer Welt, welche neben einander wirklich find, beftimmen einander ihren Ort, folglich wirken fie gegenfeitig in einander, (Baumgarten Metaphyfik §. 294). Allein dafs fie einander ihren Ort beftimmen, ift fchon Wechfelwirkung, und es wird alfo hier das vorausgefetzt, was erft foll bewiefen werden. Der Beweis kann nur critifch, d. h. durch Unterfuchung, wie das Erkenntnifsvermögen nothwendig befchaffen feyn mufs, wenn Erfahrung möglich feyn foll, geführt werden. Und diefer Beweis ift nun folgender:

Das Zugleichfeyn der Subftanzen im Raume kann nicht anders in der Erfahrung erkannt werden, als unter Vorausfetzung einer Wechfelwirkuug derfelben unter einander. Zugleich find nehmlich Dinge, wenn in der empirifchen Anfchauung die Wahrnehmung des einen auf die Wahrnehmung des andern wechfelfeitig folgen kann. So kann ich meine Wahrnehmung zuerft am Monde, und nachher an der Erde, oder auch umgekehrt zuerft an der Erde und dann am Monde anftellen, und darum fage ich, fie exiftiren zugleich. Nun ift das Zugleichfeyn die Exiftenz des Mannichfaltigen in derfelben Zeit; der Mond und die Erde exiftiren zugleich, heifst, fie find in derfelben Zeit vorhanden. Man kann aber die Zeit nicht wahrnehmen, um zu erkennen, dafs Dinge zu derfelben Zeit find. Wenn nun auf A, B folgte in der Apprehenfion, und dann wieder A auf B, fo würde die fubjective Succeffion in der Apprehenfion fo feyn A, B, A. Dadurch würde alfo blofs eine fubjective Folge, aber noch kein Zugleichfeyn im Object beftimmt. Dies kann nur durch einen Verftandesbegriff gefchehen, der die wechfelfeitige Folge der Beftimmungen in den Erfcheinungen nothwendig und

allgemein, und dadurch dieſe wechſelſeitige Folge objectiv macht. Alſo kann das Zugleichſeyn der Subſtanzen nicht anders erkannt werden, als durch Wechſelwirkung derſelben (M. I. 304. C. 256. f.).

3. Durch die Analogie der Wechſelwirkung kann alſo allein das objective Zugleichſeyn der Gegenſtände von der ſubjectiven Folge derſelben im Gemüth unterſchieden werden. Das Auffaſſen (die Apprehenſion) des Mannichfaltigen der Vorſtellungen geſchieht jederzeit nach und nach (ſucceſſiv), erſt kömmt A, dann B, dann C, dann D (ſ. Analogie der Urſache und Wirkung). Geſetzt nun, ich kann in der Apprehenſion von D wieder zurückgehen nach C, dann nach B, und endlich nach A; ſo muſs unterſchieden werden können, ob das bloſs eine zufällige Succeſſion in mir iſt, wenn die Reihe ſo ausſieht A, B, C, D, C, B, A, oder aber ob im Object dieſe Dinge nicht nach einander, ſondern neben einander und zu gleicher Zeit ſind. Dies geſchieht nun durch den Verſtandesbegriff *a priori* der Wechſelwirkung, der es nothwendig und allgemein macht, daſs es gleichgültig iſt, ob ich die Reihe ſo A, B, C, D, oder auch ſo D, C, B, A durchlaufe, weil nicht nur B die Wirkung von A, C von B, und D von C, ſondern auch umgekehrt C die Wirkung von D, B die Wirkung von C, und A die Wirkung von B iſt. Dieſe Nothwendigkeit in der Folge, wenn ich die Reihe auch umkehre, macht, daſs ich mir die Dinge als neben einander und gleichzeitig denken muſs, weil es nicht von meiner Willkühr abhängt, ſie bloſs nach Einer Ordnung nothwendig auf einander folgen zu laſſen, ſondern ich bin an dieſe Nothwendigkeit in der Ordnung, wenn ich die Reihe auch umkehre, gebunden, und ich erkenne nun durch die Beziehung meiner ſucceſſiven Vorſtellungen auf ein Object, in welchem dieſe zwiefache Succeſſion der Vorſtellungen als nothwendig erkannt wird (M. I. 305. C. 258).

4. Wenn etwas zugleich vorhanden, d. h. zu Einer und derſelben Zeit neben einander ſeyn ſoll, ſo kann das nicht wahrgenommen oder angenommen werden, als nur dann, wenn ich willkührlich von dem Zuſtand der Subſtanz A zu dem Zuſtand der Subſtanz B fortgehen, oder

auch umgekehrt von dem Zuſtand der Subſtanz B zu dem Zuſtand der Subſtanz A übergehen kann. Zwar iſt es eben ſo auch in der Apprehenſion, ich faſſe erſt A, dann B und dann wieder A in mein Bewuſstſeyn auf. Nun ſoll ich aber das Mannichfaltige ſinnlicher Eindrücke, das ich aufgefaſst habe, noch von bloſs ſubjectiven Vorſtellungen unterſcheiden, und daſſelbe nicht als nach einander, ſondern als gleichzeitig und neben einander erkannt werden, ſo daſs ich nicht ſagen kann, ich ſtelle mir dieſe Succeſſion nur ſo vor, im Object iſt ſolche Succeſſion nicht, ſondern geſtehen muſs, das, worin ich willkührlich die Ordnung in der Apprehenſion umkehren kann, iſt im Object gleichzeitig. Wenn alſo die Folge in der Apprehenſion ſo beſchaffen iſt, daſs auf den Zuſtand A der Zuſtand B, und auch auf den Zuſtand B der Zuſtand A folgen kann, und meine Apprehenſion an dieſe Willkührlichkeit in der Umkehrung der Ordnung gebunden iſt, ſo liegt in dieſer Umkehrung Nothwendigkeit.

5. Die Apprehenſion der Zuſtände A und B geſchieht alſo nach einer Regel, welche zugleich einen Unterſchied unter den Erſcheinungen macht, indem auf A zwar nicht unmittelbar C, aber wohl B, aber dann auch auf B unmittelbar A, und auch nicht C folgen kann. Dann muſs ich alſo ſagen, die Folge A, B, A iſt nicht bloſs in meinem Gemüth, denn ſonſt wäre zwiſchen A und B ſo wenig eine nothwendige Folge, als zwiſchen B und A, da aber die Folge zwiſchen beiden nothwendig, und nur die Ordnung, ob ich von A oder B anfange, willkührlich iſt, ſo liegt es zwar in meinem Gemüth, welche Ordnung ich wähle, aber die Folge ſelbſt liegt in den Gegenſtänden der Erfahrung.

6. Die Regel alſo iſt: in dem Zuſtande A einer jeden gleichzeitigen Subſtanz liegt nicht nur die Bedingung, nach welcher jederzeit und nothwendiger Weiſe der Zuſtand B derſelben, oder einer andern Subſtanz, auf den Zuſtand A folgen muſs; ſondern in dem Zuſtande B liegt auch die Bedingung, daſs der Zuſtand A auf den Zuſtand B folgen muſs, welches Verhältniſs der beiden Zuſtände, A zu B und B zu A, dasjenige iſt,

was durch den Verftandesbergiff der Wechfelwirkung gedacht wird.

7. Gefetzt nun, unfer Verftand hätte nicht den Verftandesbegriff der Wechfelwirkung, um durch ihn Einheit in das Mannichfaltige der Erfahrung zu bringen, fo könnte er fich auch nicht vorftellen, dafs zwei Zuftände A und B wechfelfeitig mit gleicher Nothwendigkeit auf einander folgen müfsten, dann wäre die Apprehenfion blofs fubjectiv und fucceffiv, blofs eine Succeffion in dem Gemüth des wahrnehmenden Subjects, aber keine Gleichzeitigkeit für das Gemüth eines jeden wahrnehmenden Subjects beftimmt. Jede Erfcheinung, die wir wahrnähmen, wäre dann völlig ifolirt, d. i. keine wirkte in die andere, und empfinge wiederum Einflüffe von jener. Dann würde das Zugleichfeyn derfelben kein Gegenftand einer möglichen Wahrnehmung feyn, und das Dafeyn der einen könnte nicht durch den Weg der empirifchen Synthefis auf das Dafeyn der andern führen. Denn wenn man fich gedenkt, fie wären durch einen völlig leeren Raum getrennt, fo würde die Wahrnehmung, die von der einen zu der andern in der Zeit fortgeht, zwar diefer ihr Dafeyn, vermittelft einer folgenden Wahrnehmung, beftimmen, aber nicht unterfcheiden können, ob die Erfcheinung objectiv auf die erftere folge, oder mit jener vielmehr zugleich fei. Man könnte dann freilich auch von C auf D und fo fort bis A zurückgehen, aber nicht unterfcheiden, ob diefes nicht eine blofs fubjective d. i. neue Reihe der objectiven Zeitfolge und ein blofses Spiel unfrer Phantafie fei, ohne dafs wir fagen könnten, fo ift es im Object (M. I. 306. C. 258. f.).

8. Es ift alfo hier wieder ein grofser Unterfchied zwifchen diefer Theorie, welche das Gefetz des Commerciums oder der Wechfelwirkung in den Verftand fetzt, und behauptet, dafs der Verftand durch diejenige feiner Regeln, welche Analogie der Wechfelwirkung heifst, das Zugleichfeyn in dem aufgefafsten Mannichfaltigen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit beftimme; und der, welche behauptet, dafs die Gegenftände der Erfahrung felbft dann Wech-

felwirkungen find, wenn fie auch kein folcher Verftand, wie der unfrige durch feine Grundfätze verknüpfet, und dafs unfer Verftand bei der Erfahrung nichts weiter thue, als dafs er wahrnehme, wie die Gegenftände wechfelfeitig auf einander wirken. Durch die vorgetragene Theorie wird nehmlich gelehrt, dafs durch den Verftandesbegriff der Wechfelwirkung zwar beide Ordnungen A, B, C, D, E und E, D, C, B, A gleichgültig, aber die Folge in beiden Ordnungen gleich nothwendig fei, denn da der Verftandesbegriff *a priori* ift, fo führt er das Merkmal der Nothwendigkeit mit fich, f. Verftandesbegriff (M. I. 307. C. 259). Denn nur dasjenige beftimmt dem andern feine Stelle in der Zeit, was die Urfache von ihm oder feinen Beftimmungen ift. Alfo müffen die zugleichfeyenden Subftanzen in wechfelfeitiger Wirkung auf einander feyn. Nun ift aber alles zur Möglichkeit der Erfahrung gehörige nothwendig. Alfo ift es allen Subftanzen in der Erfahrung nothwendig, in durchgängiger Gemeinfchaft der Wechfelwirkung unter einander zu ftehen, f. Gemeinfchaft. Uebrigens gilt hier noch alles, was von der Urfache und Wirkung in der Analogie derfelben gefagt worden (9 ff.), weil das Verhältnifs der Wechfelwirkung nichts anders ift, als dasjenige Verhältnifs der Urfache und Wirkung, bei welchem ich zugleich die Wirkung als Urfache ihrer Urfache betrachten mufs.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptft. III. Abfchn. 3. C. S. 256. — 260.

Analogifch.

S. Analogie.

Analyfis.

S. Zergliederung.

Analytik.

S. Logik.

Analytifches Urtheil,

zergliederndes, erläuterndes Urtheil, *judicium analyticum*, ift ein folches Urtheil, in welchem das Ver-

hältniſs des Subjects A zum Prädicat B ſo gedacht wird, daſs das Prädicat B entweder (verſteckter Weiſe) in dem Begriff A enthalten iſt, oder einem andern Begriffe −B, der in dem Begriffe A enthalten iſt, widerſpricht. Das Wort analytiſch iſt griechiſch und bedeutet zergliedernd, auflöſend (C. 10. Pr. 24. 30).

1. Man darf nehmlich nur den Begriff A in ſeine Theilbegriffe oder Merkmale auflöſen, oder zergliedern, ſo findet man unter dieſen Merkmalen das Prädicat B oder das Prädicat − B, das dem Prädicat B widerſpricht, ſo daſs B muſs von A verneint werden. Dieſe Urtheile ſind den ſynthetiſchen entgegen geſetzt, in welchen weder B noch − B in A enthalten iſt. In den analytiſchen Urtheilen beruhet das Verhältniſs des Subjects zum Prädicat auf dem logiſchen Verhältniſſe des Widerſpruchs (ſ. Analogie. 14). Ein jedes analytiſches Urtheil iſt ein Verhältniſs zweier Begriffe, des Subjects und Prädicats, das mit dem logiſchen Verhältniſs des Widerſpruchs identiſch iſt. Das Ganze iſt gröſser als ſein Theil iſt ſo viel als: Alle Theile ſind zuſammen gröſser als Ein Theil, und dieſes iſt identiſch mit dem Verhältniſſe des Widerſpruchs (oder Einſtimmung), daſs die Gröſse aller die Gröſse eines jeden einzelnen Theils mit in ſich faſst.

2. Die Richtigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subjecte in analytiſchen Urtheilen beruhet auf der Zergliederung des Subjects, denn iſt das Urtheil bejahend, ſo muſs ſich das Prädicat unter den Merkmalen des Subjects finden; iſt es verneinend, ſo muſs ſich unter den Merkmalen des Subjects eins finden, dem das Prädicat widerſpricht. Z. B. Jeder Körper iſt ausgedehnt. Ausgedehnt ſeyn gehört nehmlich zum Begriff des Körpers, und alſo muſs es auch vom Körper prädicirt werden. Kein Körper iſt ein bloſs mathematiſcher Punct, denn ein Körper iſt ausgedehnt, ein mathematiſcher Punct iſt aber bloſs die Grenze einer Ausdehnung nach Einer Dimenſion, folglich widerſpricht es dem Begriff des Körpers, daſs er ein bloſser mathematiſcher Punct ſeyn ſollte. Alle bejahende analytiſche Sätze beruhen auf Identität, alle verneinende

auf Widerſpruch. Alle identiſche Sätze ſind alſo analytiſche, denn in ihnen iſt Subject und Prädicat ganz einerlei. Solche identiſche Sätze ſind an ſich leere Tautologien, oder Urtheile, durch die man weder etwas erkennet, noch erläutert; denn man erfährt durch ſie nichts weiter, als was ſchon das Subject an und für ſich, ohne das Prädicat ausſagt, auch wird der Begriff im Subject durch das Prädicat nicht einmal deutlicher, weil das Prädicat das ganze Subject oft freilich mit andern Worten angiebt. Dennoch würde man ſich ſehr übereilen, wenn man ſie deshalb für unnütz halten wollte; denn ſie haben das Gute, daſs, wenn man das Wort, welches das Subject angiebt, nicht verſtehet, das Prädicat ein andres verſtändlicheres Wort dafür angiebt. Gott iſt Gott, iſt ein ſolcher identiſcher Satz. Wie nutzbar aber, ja wie unentbehrlich dergleichen tautologiſche Sätze ſind, das wird in der Mathematik vorzüglich ſichtbar, denn da dienen ſie zur Demonſtration, z. B. A iſt ſo groſs als A, oder $A = A$; $4 = 4$; eine Linie, oder ein gewiſſer Winkel, den zwei Figuren mit einander gemein haben, ſei ſich ſelbſt gleich, woraus gemeiniglich erſt erhellet, daſs beide Figuren gleich, oder gar congruent, d. i. gleich und ähnlich ſind. Um ſo weniger kann alſo die Nutzbarkeit derjenigen analytiſchen Urtheile zweifelhaft ſeyn, die nur zum Theil identiſch ſind, d. h. in denen das Prädicat bloſs mit einem Theil des Subjects identiſch iſt. Sie entſpringen aus der Analyſis oder Zergliederung unſrer Begriffe, worin bisher die ganze Erkenntniſs geſetzt wurde. Hat man alle analytiſche Urtheile, die über einen Begriff möglich ſind, ſo iſt auch der ganze Begriff analyſirt und dadurch zur Deutlichkeit erhoben. Da nun die Logik das Analyſiren der Begriffe lehrt, ſo kann man die analytiſchen Urtheile auch logiſche, d. h. in die Logik gehörige, oder ſolche, welche die Logik machen lehrt, nennen. Durch ein analytiſches Urtheil lernt man alſo nichts neues, ſondern ſieht das nur deutlicher ein, was man ſich durch den Begriff im Subject dunkel dachte; daher heiſst es auch ein Erläuterungsurtheil, weil ſie durch das Prädicat nichts

zum Begriff im Subject hinzuthun, fondern diefen nur durch Zergliederung (f. Zergliederung) in feine Merkmale auflöfen und dadurch erläutern oder deutlich machen (M. I. 11.).

3. In analytifchen Urtheilen ift die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject, da fie auf Identität oder Widerfpruch beruhet, nicht nur abfolut nothwendig, fondern führt auch unmittelbare Nothwendigkeit und Gewifsheit mit fich. Alfo find alle analytifche Urtheile, ohne Rückficht darauf, ob der Begriff des Subjects empirifch, oder rein fei, Urtheile *a priori*. Wenn ich fage, der Tifch ift ausgedehnt, fo folgt die Gewifsheit diefes Satzes unmittelbar aus dem Satze des Widerfpruchs, mithin *a priori*. Denn ein unausgedehnter Tifch ift widerfprechend. Da alfo alle analytifche Urtheile *a priori* find, fo folgt, dafs empirifche Urtheile nicht analytifch feyn können (Schultz Prüfung der Kantifchen Critik der rein. Vern. S. 28 — 44).

4. Kant hat zuerft den Unterfchied zwifchen analytifchen und fynthetifchen Urtheilen entdeckt, den die dogmatifchen Philofophen, die die Quellen metaphyfifcher Urtheile immer nur in der Metaphyfik felbft, und nicht im Erkenntnifsvermögen, finden wollten, vernachläffigten. Er hat blofs, nach feiner Entdeckung, in Locks Verfuchen über den menfchlichen Verftand (4 B. 3 K. §. 7.) einen Wink über diefen Unterfchied gefunden. Dafelbft giebt Locke vier Quellen aller Urtheile an. Er glaubte nehmlich (§. 7.) gefunden zu haben, dafs alle bejahende und verneinende Urtheile fich auf vier Arten bringen laffen, deren vier Quellen die Identität (Einftimmung und Widerftreit, welches folglich die analytifchen Urtheile giebt), die Coexiftenz, Relation und reale Exiftenz (d. i. die Exiftenz im Object, welches folglich die fynthetifchen Urtheile giebt) wären. Allein es herrfcht in feinem Vortrag fo wenig Beftimmtes und auf Regeln Gebrachtes, dafs man fich nicht wundern darf, wie nicht einmal Hume daher Anlafs genommen hat, über Sätze diefer Art Betrachtungen anzuftellen. Denn dergleichen allgemeine und dennoch beftimmte Princi-

lernt man nicht leicht von andern, denen fie nur dunkel vorgefchwebt haben. (Pr. 31).

5. Inzwifchen hat die Erfahrung, wie Schultz (a. a. O.) richtig bemerkt, gelehrt, dafs auch diefe klare Sache mifsverftanden werden kann, folglich mufs fie noch weiter auseinander gefetzt werden. Es hängt blofs von der Ausführlichkeit oder Reichhaltigkeit des Begriffs ab, den wir vom Subject haben, ob wir mehr oder weniger analytifche Sätze aus demfelben folgern können. Denn rechnen wir fehr viel Merkmale zum Begriff des Subjects, fo laffen fich alle diefe Merkmale vom Subject prädiciren, und daher fehr viel analytifche Urtheile vom Subject machen. Da nehmlich der Begriff des Einen vom Subject mehr Ausführlichkeit haben kann, als der Begriff des Andern, fo kann der Eine daffelbe Urtheil für analytifch und alfo für *a priori*, der Andere für nicht analytifch für fynthetifch) und empirifch halten. Es verftehe z. B. Einer unter Luft das elaftifche Fluidum, welches die Erde überall umgiebt, und das wir empfinden, wenn wir mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahren; fo ift der Satz, die Luft ift elaftifch, analytifch, folglich *a priori*. Dagegen habe ich von der Luft noch weiter keinen Begriff, als dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre; fo ift jener Satz nicht analytifch, und nicht *a priori*, denn hier ift das Prädicat, elaftifch, in meinem Begriff von der Luft noch nicht enthalten, folglich mufs ich es erft anderwärts auffuchen. Durch Wahrnehmungen gefunden macht es den Satz empirifch und folglich fynthetifch. Wie fchaffen wir nun diefes Schwankende weg? Durch die Bemerkung, dafs hier unter dem Begriff des Subjects blofs fein Grundbegriff zu verftehen ift, d. i. der allererfte Begriff, den wir uns davon machen, und der alfo gerade nur die wefentlichen d. i. diejenigen Merkmale enthält, die zur Unterfcheidung des Subjects von allen andern Dingen erforderlich find; denn diefes macht eben das Eigene des Subjects aus, das ihm allein, und keinem andern

Dinge zugehört. Ich fühle z. B. überall, wo ich mich auf der Erde befinde, dafs mir etwas ans Geficht ftöfst, wenn ich die flache Hand mit einer gewiffen Gefchwindigkeit gegen das Geficht bewege, und das nenne ich Luft. Ohngeachtet ich nun diefe Luft noch nicht weiter kenne, fo habe ich doch nun fchon einen Grundbegriff davon, nehmlich, dafs fie die Materie ift, die ich fühle, wenn ich mit der flachen Hand fchnell gegen das Geficht fahre, und diefer Grundbegriff ift fchon hinreichend, fie von allen übrigen Dingen zu unterfcheiden. Es find alfo die Sätze, die Luft umgiebt die Erde, fie ift fühlbar, beweglich u. f. w. analytifch, weil fie blofs durch den Satz des Widerfpruchs aus jenem Grundbegriffe folgen.

6. Dennoch find die analytifchen Sätze angefochten worden, und man hat auch auf diefem Wege verfucht, Kants Behauptungen umzuftofsen. Ein Gelehrter (Philofophifche Unterhaltungen 1. B. Leipzig 1786. S. 127. ff. 2 B. 1787. S. 169. 170) hat behauptet: einen Begriff in feine Theile auflöfen, heifse noch nicht urtheilen, fondern nur die Theile als Glieder des Begriffs denken, folglich wären das keine Urtheile, was Kant analytifche Urtheile nennt. Erft dann urtheile die Vernunft, wenn fie Begriff gegen Begriff halte, und diefer Beziehung Einheit der Vorftellung gebe. Folglich werde in jedem Urtheile zu einem Begriff ein Begriff gebracht, den man vorher mit jenem gar nicht dachte, folglich fei das Zufammenbringen eines Begriffs mit fich felbft in Kants analytifchem Urtheile eigentlich nichts, oder kein Urtheil. Denn es erhelle aus obigem, dafs die Vernunft von einem Urtheil Verfchiedenheit oder Mehrheit der Begriffe erwarte.

7. In dem Urtheile, Gott ift allmächtig, wird aber doch offenbar Begriff gegen Begriff gehalten. Sollte in einem Urtheile eine totale Verfchiedenheit zwifchen Subject und Prädicat feyn, fo würde es gar keine Urtheile geben. Denn wer die totale Verfchiedenheit des Subjects und Prädicats, als Erfordernifs zu einem Urtheil behauptet, der leugnet damit die totale und partiale Einerleiheit derfelben. Folglich wäre auch jene Behauptung, die eine partiale Einerleiheit angiebt, kein Ur-

theil. Es liefse fich alfo gar nicht einmal beurtheilen, ob etwas ein Urtheil fei oder nicht.

8. Das Zergliedern eines Begriffs erfordert aber fogar einen Vernunftfchlufs. Um z. B. in dem Begriff Gott den Theilbegriff allmächtig zu finden, dazu gehört folgender Vernunftfchlufs:

Oberfatz: Gott ift dasjenige Wefen, das alle Vollkommenheiten befitzt;

Unterfatz: Die Allmacht ift aber eine Vollkommenheit;

Schlufs: Alfo befitzt Gott Allmacht.

Der Oberfatz hat totale, der Unterfatz und der Schlufsfatz partiale Einerleiheit (Identität), das wäre folglich ein Vernunftfchlufs ohne Urtheile.

9. Der ganze reine Theil der allgemeinen Logik beftehet fogar aus lauter analytifchen Urtheilen. Denn fie ift die blofse Analyfis (Zergliderung) unferer Verftandesform, folglich müffen ihre Regeln lauter analytifche Sätze *a priori* feyn. Auch ift fie eben darum eine völlig *a priori* demonftrirte und keiner Erweiterung fähige Wiffenfchaft, denn es beruhet in ihr alles auf dem Verhältniffe, oder wenn man daffelbe durch ein Urtheil ausdrückt (Analogie 11.) auf dem Satze des Widerfpruchs, und die ganze Logik ift nichts weiter, als die Anwendung deffelben auf Begriffe.

10. Die analytifchen Urtheile müffen nehmlich ihren Grundfatz haben, nach welchem fie gemacht werden; oder das Verhältnifs zwifchen Subject und Prädicat mufs mit einem Grundverhältniffe identifch feyn, und das ift eben das Verhältnifs des Widerfpruchs (Analogie 14.). Darum handelt der erfte Abfchnitt des Syftems der Grundfätze des reinen Verftandes, in Kants Critik der reinen Vernunft, von dem oberften Grundfatze aller analytifchen Urtheile (M. I, 215. C. 189).

11. Wenn ein Urtheil foll richtig feyn, fo mufs es vor allen Dingen den logifchen Gefetzen des Denkens überhaupt gemäfs feyn. Es mufs daher zwifchen Subject und Prädicat nicht das Verhältnifs ftatt finden,

dass im Subject ein Merkmal ist, welches dass Gegentheil ist von dem Begriff im Prädicat. Dieses ist die negative (verneinende) Bedingung aller Urtheile überhaupt; denn dieses Verhältniss wird von allen Urtheilen verneint, es darf bei keinem Urtheil statt finden; sobald man es bei einem Urtheil findet, kann man es sogleich ohne alle weitere Untersuchung für falsch erklären. Man sagt in diesem Fall, das Urtheil widerspricht sich selbst, oder es ist ein Widerspruch im Urtheil, weil ein Merkmal im Subject dem Begriff im Prädicat widerspricht, oder dasselbe aufhebt, so dass es vom Subject nicht kann ausgesagt (prädicirt) oder mit demselben verknüpft werden, z. B. ein Viereck war ohne Winkel, ist falsch, denn ein Viereck ist eine Figur von vier Seiten, und muss daher vier Winkel haben, folglich kann es nicht ohne Winkel seyn; vier Winkel und kein Winkel sind Merkmale, die sich widersprechen. Allein ein Urtheil kann so beschaffen seyn, dass zwischen den Merkmalen des Subjects und dem Begriff im Prädicat kein Widerspruch ist, und es kann darum doch grundlos seyn, ja es kann sogar falsch seyn. Alle Urtheile, in denen ein Widerspruch ist, sind falsch, aber da es nicht genug ist, dass Subject und Prädicat bloss nach dem logischen Verhältnisse des Widerspruchs verknüpft werden können, so ist im Widerspruch stehen, und falsch seyn nicht identisch. Einem Subject kömmt nehmlich nach dem logischen Verhältnisse der Ausschliessung von je zwei sich einander widersprechenden Prädicaten eins zu, z. B. ein Viereck ist entweder so gross, als ein Dreieck, das mit demselben gleiche Grundlinie und Höhe hat, oder nicht so gross. Es muss also noch ein Grund da seyn, warum dem Subject das Prädicat beigelegt wird oder nicht. Ist kein Grund dazu vorhanden, so ist das Urtheil grundlos, ist sogar ein Grund zum Gegentheil vorhanden, so ist es falsch (Analogie, 14. M. I. 216.).

12. Dieses Verhältniss, oder diesen Satz, des Widerspruchs kann man nun so ausdrücken: keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht, d. h. kann ich Subject und Prädi-

cat in einem Urtheil auf ein ſolches Verhältniſs bringen, das identiſch iſt mit dem Verhältniſſe, oder Urtheile A (welches doch die Merkmale a, b und c hätte) iſt nicht a, ſo iſt jenes Urtheil falſch. Hier kömmt es gar nicht darauf an, was A und a, b, c bedeuten, alſo nicht auf den Inhalt des Subjects, ſondern nur darauf, daſs das Prädicat a von dem Subject A verneint wird, welches doch zu den Merkmalen deſſelben gehört. Eben daher gehört der Satz des Widerſpruchs in die Logik, weil es dabei nicht auf eine beſtimmte Erkenntniſs ankömmt, ſondern er von allen Erkenntniſſen überhaupt gilt. Der Satz des Widerſpruchs iſt alſo ein allgemeines, ob zwar bloſs verneinendes Kennzeichen (negatives Criterium) aller Wahrheit. Als ein ſolches aber hält er bloſs den Irrthum ab, denn worin ein Widerſpruch iſt, das kann ſchlechterdings nicht wahr, das muſs falſch ſeyn. Der Widerſpruch vernichtet alle Erkenntniſs und hebt ſie gänzlich auf (M. I. 217. C. 190).

13. Man kann aber doch von dem Satze des Widerſpruchs auch einen poſitiven Gebrauch machen, d. i. ihn nicht bloſs dazu brauchen, den Irrthum abzuhalten, ſondern auch Wahrheit zu erkennen. Denn bei einem analytiſchen Urtheile muſs die Wahrheit deſſelben durch den Satz des Widerſpruchs können erkannt werden. Wenn das Urtheil nehmlich analytiſch iſt, ſo muſs das Prädicat entweder mit dem ganzen Subject, oder einem Theilbegriff deſſelben identiſch ſeyn, wenn es bejahet, oder dem ganzen Subject oder einem Theile deſſelben widerſprechen, das iſt das Gegentheil davon ausſagen, wenn es verneinet. Iſt es nun umgekehrt, ſo iſt es entweder falſch, oder doch nicht analytiſch (M. I. 218).

14. Daher müſſen wir nun den Satz des Widerſpruchs als das allgemeine und völlig hinreichende Principium (Grundſatz) aller analytiſchen Urtheile gelten laſſen, aber weiter gehet auch ſein Anſehen und ſeine Brauchbarkeit nicht, als eines hinreichenden Criteriums der Wahrheit, denn auf andere als analytiſche Sätze iſt er gar nicht zu einem poſitiven Gebrauch anwendbar. Denn wenn zwiſchen Subject und Prädicat auch keine Identität,

und nur kein Widerſpruch iſt, ſo iſt das Urtheil dem Satze des Widerſpruchs nicht entgegen, und folglich vernichtet ſich daſſelbe nicht ſelbſt, welches die *conditio ſine qua non* iſt, oder ohne welche Bedingung keine Erkenntniſs möglich iſt; aber darum iſt die Erkenntniſs noch nicht wahr, und folglich iſt der Satz des Widerſpruchs kein poſitives Criterium der Wahrheit nicht analytiſcher Sätze (M. I. 219. C. 191).

15. Man hat aber den Satz des Widerſpruchs vor Kant ſehr unbequem ſo ausgedrückt: es iſt unmöglich, daſs etwas zugleich ſei und nicht ſei (Baumgartens Metaphyſik. §. 7.). Es ſind hierin zwei Fehler:

a. iſt das Wort unmöglich überflüſsig, denn die apodictiſche Gewiſsheit muſs ſich ſchon von ſelbſt aus dem Satze verſtehen laſſen, ohne daſs ſie erſt durch das Wort unmöglich angegeben wird;

b. zeigt das Wort zugleich eine Zeitbedingung an, welche im Satze des Widerſpruchs nicht vorkommen darf, weil er ſonſt nur auf Dinge ginge, die den Zeitbedingungen unterworfen ſind.

Man miſsverſtand den Satz, und ſonderte ein Prädicat von dem Subject ab, und verknüpfte das Gegentheil von dieſem Prädicat mit demſelben, wodurch bloſs ein Widerſpruch zwiſchen den Prädicaten, aber nicht des Prädicats mit dem Subject entſtand, weil dieſes Prädicat nicht gerade zu dem Begriff im Subject gehörte, alſo auch einmal nicht an dem Subject zu finden ſeyn könnte, folglich ſynthetiſch und nicht analytiſch mit demſelben verbunden war. Und da war es denn nöthig, die Zeitbedingung hinzuzuſetzen, denn nach einander könnte man wohl jedes der beiden Prädicate mit dem Subject verbunden denken. Ich kann wohl ſagen, ein Menſch, der ungelehrt war, iſt gelehrt, die Prädicate kommen ihm nehmlich zu verſchiedenen Zeiten zu, aber nicht zu gleicher Zeit. Dem Subject Menſch aber gehört weder gelehrt noch ungelehrt als Merkmal zu, keins von beiden Prädicaten iſt alſo analytiſch mit ihm verbunden. Aber dann iſt der Satz

analytiſch, wenn das eine Prädicat, dem das andere widerſpricht, im Subject liegt. Ein ungelehrter Menſch iſt gelehrt. Dieſes iſt unter keiner Bedingung wahr, weil das Subject nicht bloſs ein Menſch, ſondern ein ungelehrter Menſch iſt, und dieſer kann zu keiner Zeit gelehrt ſeyn.

16. Man hält zuweilen Sätze für analytiſch, die es nicht ſind, z.B. die Zahlformeln, als $7+5=12$, oder wenn ich 7 zu 5 addire, ſo bekomme ich 12. Hier iſt Gleichheit, aber nicht Identität, welches wohl zu unterſcheiden iſt. Nehmlich 7 und 5 machen zuſammen dieſelbe Gröſse, die wir zwölfe nennen, aber die Begriffe ſind ſehr verſchieden. Denn unter $7+5$ denke ich mir die Addition zweier Zahlen, und unter 12 eine einzige, aber ganz andere Zahl. Der Mathematiker hat durch ſeine Conſtruction die Objecte ſelbſt vor ſich, und dieſe ſind einander gleich; der Philoſoph will dieſe Objecte durch Begriffe denken, und findet, daſs dieſe nicht identiſch ſind, daſs in dem Begriff der 12 nichts von der Qualität liege, daſs 7 zu 5 addirt ſei. Der Philoſoph kann daher auch durch Analyſis aus 12 nicht $7+5$, und aus $7+5$ nicht 12 herausbringen; ſonſt wäre ja auch die Logik zugleich eine Arithmetik, oder die Arithmetik ein Zweig der Logik. Der Mathematiker allein findet die Summe 12 aus $7+5$ durch eine Operation (d.i. er findet dieſe Syntheſis durch Conſtruction) indem er in Gedanken von der 5 eine Einheit nach der andern wegnimmt, und zur 7 hinzuzählt. Dieſes Hinwegnehmen iſt nicht eine Analyſis des Begriffs von 5, ſondern eine Zerlegung (Anatomie) des Objects 5, denn wenn ich Einheiten wegnehme, ſo nehme ich nicht Merkmale des Begriffs, ſondern Theile des Objects hinweg. Einheiten ſind in allen Zahlen und daher nicht Merkmale einer gewiſſen Zahl. Der Begriff einer beſtimmten Zahl, z. B. 5, iſt, daſs es diejenige Menge von Dingen einer Art ſei, auf die ich komme, wenn ich alle Einheiten dieſer Menge durchzähle. Wenn ich nun $5+7=12$ ſetze, ſo heiſst das, wenn ich die Reihe A B haben will,

A • • • • • • • • • • • • • B
C • • • • • • • • · · · · · d
D
E • • • • • • F

ſo erlange ich ſie, unter andern, auch, wenn ich die Reihe C D durchzähle, und dann wieder von vorn anfange, und die Reihe E F zähle, und dann beide Reihen wie in C d zu einander hinzufüge. Daſs dieſes nun richtig ſei, lehrt die Anſchauung durch obige Conſtruction. In der Reihe A B allein aber liegen dieſe Begriffe nicht, ſondern ſie entſpringen aus der Operation, daſs ich erſt 7 Puncte derſelben abzähle, und dann wieder von 1 anfange, und nur noch 5 finde (M. I. 16. C. 15).

Eben ſo iſt auch kein eigentlich geometriſcher und metaphyſiſcher Satz analytiſch, obwohl auch hier eine Einerleiheit der Objecte vorkömmt (M. I. 17). Diejenigen Sätze in der Geometrie, welche analytiſch ſind, und auf dem Satze des Widerſpruchs beruhen, dienen nur zur Kette der Methode und ſind nicht eigentlich geometriſch. Man läſst aber auch dieſe in der Geometrie nur darum zu, weil ſie mathematiſch behandelt, d. i. nicht bloſs nach der Weiſe der Philoſophie durch Begriffe gedacht, ſondern durch Conſtruction in der Anſchauung dargeſtellt werden können, z. B. das Ganze iſt ſich ſelbſt gleich durch $a = a$, das Ganze iſt gröſser als ſein Theil durch $(a + b) > a$ (M. I. 16).

17. Eine analytiſche Behauptung bringt den Verſtand nicht weiter, denn ſie ſagt nichts weiter aus, als was in dem Begriffe gedacht wird, den ſie aufſtellt. (C. 314). Wenn ich ſage, alle Körper ſind ausgedehnt, ſo habe ich dadurch einen deutlichen Begriff vom Körper erlangt, aber nichts geſagt, was nicht ſchon im Begriff eines Körpers als eines ausgedehnten und undurchdringlichen Dinges läge. Der Verſtand läſst es übrigens bei der analytiſchen Behauptung unausgemacht, ob es einen ſolchen Gegenſtand gebe oder nicht, ob alſo dadurch etwas Wirkliches oder nur ein Hirngeſpinſt gedacht werde. Denn wäre auch der Begriff Körper ein Hirngeſpinſt, ſo wäre dennoch der Satz, alle Körper ſind ausgedehnt, vollkommen richtig, weil es nur

auf die Verknüpfung der beiden Begriffe zu einem Urtheil ankömmt, welche richtig iſt, weil der Begriff ausgedehnt im Begriff Körper liegt. Dieſes logiſche Verhältniſs der Verknüpfung zweier Begriffe durch Identität der Merkmale heiſst auch die logiſche oder analytiſche Verwandtſchaft. S. Affinität (Pr. 25.)

18. Eine Gattung bejahender analytiſcher Urtheile ſind die analytiſchen Definitionen oder Nominalerklärungen, welche bloſs die in dem Begriff liegenden Merkmale angeben. Dieſe Definitionen ſind irrig, wenn ſie Merkmale angeben, die nicht im Begriffe liegen, oder weſentliche Merkmale weglaſſen, die im Begriff liegen, und folglich nicht ausführlich ſind, weil man der Vollſtändigkeit ſeiner Zergliederung nicht immer gewiſs ſeyn kann. Dieſe Definitionen ſind daher nicht ſo ſicher, als die mathematiſchen, weil 1) der Mathematiker ſeinen Begriff ſelbſt beſtimmt, und daher durch die Definition nicht mehr und nicht weniger hinein legt, als er unter dem Begriff gedacht haben will, und 2) weil der Mathematiker durch die Conſtruction zeigt, daſs ſein Begriff kein Hirngeſpinſt iſt, ſondern ſich in der Anſchauung darſtellen läſst. Dies kann der Philoſoph nie bei ſeinen analytiſchen Definitionen leiſten. Daher läſst ſich die Methode der Mathematiker im Definiren in der Philoſophie nicht nachahmen (C. 760).

Kant. Critik der reinen Vern. Einleitung. II. S. 10. f. V. S. 15. ff. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 189. ff. III. Hauptſt. S. 314. f. Methodenlehre I. Hauptſt. I. Abſchn. S. 760.
Deſſ. Prolegom. S. 24. f. 30. f.
Schultz. Prüfung der Kantiſchen Critik. I. Th. S. 28 — 44.

Anarchie.

S. Geſetzloſigkeit.

Anaxagoras,

Αναξαγορας ὁ κλαζομενιος Einer der berühmteſten Philoſophen des Alterthums. Er wurde im erſten Jahre der 70. Olympiade oder 494 Jahr vor Chriſti Geburt

gebohren, zu Clazomene in Jonien, und war 20 Jahr alt, als Xerxes mit feiner grofsen Armee über den Hellespont nach Griechenland ging. Sein Vater hiefs Hegefibulus. Anaximenes, ein Philofoph der Jonifchen Schule, war fein Lehrer (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 301. *A*). Anaxagoras war der erfte unter den griechifchen Philofophen, der fich zu einer reinen Vernunfttheologie erhob. Die ältern Philofophen der Jonifchen Schule machten nehmlich die Materie zum Grundprincip, aus welchem fie alles ableiteten und erklärten, und liefsen folglich keine andern als Natururfachen zu. Man ftreitet darüber, ob Thales, Anaximander und Anaximenes eine Vernunfttheologie gehabt haben oder nicht. Cicero fagt, dafs fchon Thales einen Gott geglaubt habe, von dem die Welt aus Waffer gebildet worden fei. Allein Cicero widerfpricht fich gleich darauf felbft, indem er fagt, dafs Anaxagoras der erfte gewefen fei, der die Welt einem Gott zugefchrieben habe, und diefes behaupten auch die übrigen Schriftfteller des Alterthums, die vom Anaxagoras reden (*Cicero de Natura Deor. libr. I. Cap. X. XI.*) Man trifft alfo in der Gefchichte der griechifchen Philofophie über den Anaxagoras hinaus wenigftens keine deutlichen Spuren einer Vernunfttheologie an (M. I. 360. P. 253).

2. Anaxagoras nahm nun neben der Materie noch einen Verftand (S. 85) zum Grundprincip an. Er lehrte: nicht ein Ungefähr oder eine blinde Nothwendigkeit fei die Urfache der Ordnung und Schönheit in der Welt, fondern ein nicht zufammengefetzter, mit der Materie nicht vermifchter, folglich reiner, einfacher und unendlicher Verftand (*Clemens Alexander admon. ad gentes. Colon.* 1688. *p.* 43. *D. Stromat. libr. II. p.* 364. *D*). Diefer habe die im ganzen Chaos zerftreueten und fich unter einander befindenden ähnlichen Partikelchen, die er Homoiomerien nannte, von den ihnen unähnlichen gefondert, und die ähnlichen mit einander verbunden, und fo z. B. aus der Verbindung der in dem ganzen Chaos zerftreuet gewefenen Knochenpartikelchen Knochen, aus den Blutpartikelchen Blut u. f. w. gemacht, auch fei er der Urhe-

ber der Bewegung der Materie (*Cicero l. c. Diogenes Laert. in Anaxagora lib. II.*). Er machte alſo einen verſtändigen Gott (νοῦς) zum Baumeiſter der Welt, und wies durch dieſe groſse Idee, wie Schwab (Preisſchr. S. 6) ſehr richtig ſagt, dem menſchlichen Geiſte einen neuen Standpunct zur Betrachtung des Weltgebäudes an.

3. Dieſer Philoſoph wurde von ſeinen Zeitgenoſſen und Landsleuten Verſtand (νοῦς) genannt, entweder, weil ſie ſeinen ſeltenen Scharfſinn in Unterſuchung der Natur bewunderten, oder weil er neben der unendlichen Materie noch einen unendlichen Verſtand zur Erklärung der Dinge annahm. Er iſt der erſte griechiſche Philoſoph, welcher Bücher geſchrieben hat (*Clemens Alex. Stromat. libr. I. p.* 308. *c.*), die aber leider nicht auf unſere Zeiten gekommen ſind. Und dieſer Mann, der zuerſt würdige Begriffe von der Gottheit lehrte, hatte das Schickſal, daſs er der Gottesläugnung beſchuldigt, und nicht nur deshalb verklagt, ſondern auch zu einer Geldſtrafe von 5 Talenten verurtheilt, und aus Athen, wo er lehrte, verwieſen wurde. Allein es war die Gegenparthei des Perikles, ſeines Schülers, eines Staatsmannes zu Athen, den man ſtürzen wollte, die ihn verfolgte. Man gründete die Anklage darauf, daſs Anaxagoras lehrte, die Sonne und die himmliſchen Körper wären irdiſcher Natur, woraus folge, daſs ſie nicht Götter wären (*Joſephus e. App. libr. II. S.* 1079). Anaxagoras wurde 62 Jahr alt und ſtarb zu Lampſacum.

Kant, Crit. der pract. Vernunft. **I. Th. II. B. II.** Hauptſt. *** S. 253.
Diogenes Laert. lib. II. Anaxagoras.
Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. Anaxagoras.
T. Lucretii. Lib. I. 830. *ſq.*

Anbetung.

S. Beten.

Andacht,

devotio, *devotion.* Iſt die Stimmung des Gemüths zur Empfänglichkeit Gott ergebener Geſinnungen. Wenn nehmlich das Gemüth durch irgend etwas fähig gemacht wird, ſolche Geſinnungen

anzunehmen, die dem Willen Gottes gemäſs ſind, ſo iſt der Zuſtand, worin das Gemüth ſich befindet, Andacht (R. 260). Nun iſt es aber immer nur eine moraliſche Idee, welche dieſe Wirkung hat; daher kann man auch ſagen, die Andacht iſt die Wirkung der moraliſchen Idee, ſubjectiv betrachtet, oder aufs Gemüth (R. 307). Das Gemüth befindet ſich aber vorzüglich in dieſer Stimmung, wenn es ſich Gott in ſeiner Majeſtät vergegenwärtigt oder anbetet, wenn es ſich die Wohlthaten Gottes vorſtellt oder Dankbarkeit empfindet, wenn es ein Verlangen fühlt, Gott wohlzugefallen, und wenn es zur Unterwerfung unter die Fügungen Gottes geſtimmt iſt. Die Andacht iſt alſo nicht eigentlich eine abſolute Pflicht, ſondern nur Pflicht, weil ſie zur Hervorbringung pflichtmäſſiger Geſinnungen dienen kann, und hat daher in der Religion nur den Werth eines Mittels.

2. Die Andacht iſt unterſchieden von der Erbauung, wie die Urſache von der Wirkung; denn die Andacht bewirkt oft, daſs wirklich Gott ergebene Geſinnungen im Gemüth entſtehen, welche Wirkung eben Erbauung heiſst. Die Erbauung iſt alſo nicht Rührung, denn dieſe gehört zur Andacht, das Gemüth ſtimmen, heiſst ja daſſelbe bewegen, rühren; daher liegt die Rührung im Begriff der Andacht, aber nicht im Begriff der Erbauung. Die meiſten vermeintlich Andächtigen, welche die Andacht nicht in der Stimmung des Gemüths, ſondern in der äuſsern Anbetung und Ehrenbezeugung ſuchen, und darum auch Andächtler heiſsen, oder Menſchen, die nur den Schein der Andacht haben, ſetzen die Erbauung in der Rührung, die ſie durch ihre Andächtelei bewirken. Die Wirkung der Andacht, daſs ſie den Menſchen wirklich beſſert, heiſst Erbauung. Hat die Andacht dieſe Wirkung nicht, ſo hat ſie nicht erbauet, ſo iſt ſie unwirkſam geweſen, und hat dann gar keinen Werth; denn ein Mittel hat nur dann Werth, wenn es dient, den Zweck zu erreichen. Man verwechſelt alſo die Erbauung mit der Andacht, wenn man von einer Predigt, welche die Gemüther gerührt hat, ſagt, ſie habe erbauet; ſie ver-

setzte eigentlich nur die Gemüther in Andacht, machte sie aufgelegt, sich zu bessern, und war erbaulich. Brachte die Predigt aber wirklich Besserung in den Zuhörern zuwege, dann hat sie in der That erbauet (R. 308.*).

Kant. Rel. innerh. der Grenz. der blofsen Vernunft IV. St. II. Th. §. 1. S. 260.
Allgem. Anmerk. 2. S. 307. 308.*)
Blair Predigten. I. Band. 10. Predigt. S. 188. ff.

Andächtelei,

devotio spuria, *bigotterie*. Ist die Gewohnheit, statt Gott wohlgefälliger Handlungen, in der unmittelbaren Beschäftigung mit Gott durch Ehrfurchtsbezeigungen die Uebung der Frömmigkeit zu setzen. Wenn man sich nehmlich einbildet, man gefalle Gott wohl, wenn man alle Gebräuche, das Aeusserliche in der Religion, pünctlich beobachtet, und dabei wohl gar noch seine ganze Aufmerksamkeit auf innerliche, vermeinte himmlische Gefühle und mystische Gemeinschaft mit der Geisterwelt hinrichtet. Das erste macht die Andächtelei zum Aberglauben, das zweite zur Schwärmerei; bei beiden wird aber auf die sittlichen Pflichten der Religion wenig geachtet. Die Andächtelei ist also eine der Moralität nachtheilige Stimmung des Gemüths, bei der es der Gott ergebenen Gesinnungen nicht empfänglich seyn kann, weil es in der Einbildung stehet, es sei schon Gott ergeben, ja in inniger Gemeinschaft mit Gott (R. 286*). S. Andacht, Erbauung, Kirchengehen.

Kant. Relig. innerh. der Grenz. der blofsen Vernunft. 4. Stück. 2. Th. §. 3. S. 286*).
Blair. Predigten. I. Th. 10. Predigt. S. 196.

Anfang,

Grundsatz, Princip, *principium*, *principe*. Ein allgemeiner Satz, von dem besondere Sätze abgeleitet werden können. Ein Princip ist daher die erste Erkenntnifs, von der eine ganze Reihe von Erkenntnissen so abgeleitet werden kann, dafs die nächstfolgende Er-

kenntniſs aus dieſer erſten Erkenntniſs, und aus dieſer wieder eine andre entſpringt, z. B. Alle Menſchen ſind ſterblich, daraus folgt, daſs auch der Menſch Cajus ſterben wird; daraus folgt, daſs eine Zeit kommen wird, wo er nicht mehr wirken kann; daraus folgt, daſs ſein Wirkungskreis der Zeit nach begrenzt iſt u. ſ. w. Da wir uns bei dieſer Reihe von Sätzen oder Erkenntniſſen von dem Satze, Alle Menſchen ſind ſterblich, ausgingen, ſo iſt dieſer Satz oder dieſe Erkenntniſs der Anfang, oder das Princip derſelben (C. 356).

2. Allein auch von einem ſolchen Satze, von dem eine Reihe anderer abgeleitet wird, fragt es ſich, wo iſt er her? Und da iſt er entweder aus der Erfahrung, oder aus der reinen Anſchauung, oder aus dem Verſtande, oder aus der Vernunft entſprungen.

3. Aus der Erfahrung entſpringen entweder nur einzelne Sätze, z. B. Cajus iſt geſtorben, oder doch nur ſolche allgemeine Sätze, die nicht mit Nothwendigkeit verbunden ſind, ſondern nur darum allgemein ſind, weil noch nie eine Erfahrung ausgefallen iſt, welche die Allgemeinheit dieſes Satzes umgeſtoſsen hätte. Von einem ſolchen allgemeinen Satze, der ſich auf eine groſse Anzahl Erfahrungen gründet, von denen keine das Gegentheil gelehrt hat, ſagt man, er ſei durch Induction aus der Erfahrung hergenommen. Alle Menſchen ſind ſterblich, iſt ein allgemeiner Satz aus der Erfahrung durch Induction, wenn man ihn davon ableitet, daſs bis jetzt noch kein Menſch am Leben geblieben iſt. Ein ſolcher allgemeiner Erfahrungsſatz kann zum Oberſatz in einem Vernunftſchluſſe dienen, aus dem ich vermittelſt einer andern Erkenntniſs eine neue Erkenntniſs herleite. Ich kann ſchlieſsen:

Oberſatz: Alle Menſchen ſind ſterblich;
Unterſatz: Cajus iſt ein Menſch;
Schluſsſatz: Cajus iſt ſterblich.

So leite ich alſo, vermittelſt der Erkenntniſs, daſs Cajus ein Menſch iſt, die neue Erkenntniſs, daſs er ſterblich iſt, von dem Oberſatze, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, ab. Einen ſolchen allgemeinen Erfahrungsſatz durch Induction, oder Aufzählung einer Anzahl Fälle in der Er-

Erfahrung, nennt man wohl auch ein Princip oder einen Anfang. Allein eigentlich ist er das nicht, sondern er gründet sich auf eine ganze Menge einzelner Sätze, die alle vor ihm hergehen, und die nur alle in den einen Satz zusammen gefaſst werden. Adam ist gestorben, Seth ist gestorben, Enos ist gestorben u. s. w. kurz, alle unsere Vorfahren sind gestorben, sie konnten also sterben, waren folglich sterblich, woraus folgt, daſs alle Menschen sterblich sind, so weit unsere Erfahrung reicht.

4. Andere allgemeine Sätze entspringen aus der reinen Anschauung, und zwar so, daſs sie weiter keine besonderen Sätze, wie die allgemeinen Erfahrungssätze voraussetzen, z. B. zwischen zwei Puncten kann nur Eine gerade Linie seyn. Dieser Satz gründet sich auf die Unmöglichkeit, sich zwischen zwei beliebigen Puncten A (Fig. 1) und D mehr als Eine gerade Linie vorzustellen. Man kann einen Jeden getrost auffordern, in Gedanken den Versuch zu machen. Es ist unmöglich, Alle gerade Linien, die man sich zwischen den beiden Puncten vorstellen will, fallen zusammen, und sind also eine und dieselbe Linie. Solche Sätze heiſsen Axiomen oder mathematische Grundsätze, d. i. solche, die unmittelbar gewiſs sind, die nicht weiter von andern Sätzen abgeleitet werden dürfen, sondern sich auf eine Anschauung, ohne weiter eine vermittelnde Erkenntniſs zu bedürfen, gründen. Diese Sätze sind allgemeine Erkenntnisse *a priori*, und sind daher in Rücksicht auf alle diejenigen Sätze, die davon abgeleitet werden können, wahre Principien oder Anfänge. Allein so wie ich einzelne Erfahrungen (in 3) auf einzelne Sätze brachte, und aus vielen solchen Sätzen einen allgemeinen Satz bildete; so giebt hier die reine Anschauung in der Einbildungskraft, weil ihr Gegentheil nicht möglich ist, den allgemeinen Satz mit strenger Nothwendigkeit. Ich erkenne daher die Eigenschaft der geraden Linie, daſs nur Eine zwischen zwei Puncten liegen kann, zwar nicht aus einzelnen Erfahrungsfällen, aber doch auch nicht aus einem Begriff, sondern aus der unmittelbaren Anschauung. Dieses Princip setzt also zwar keine andern Sätze voraus, und ist in so fern ein wahres Princip, aber es setzt doch eine Anschauung voraus, und in so fern ist die Anschauung

die Quelle deſſelben, und der Satz wieder kein Anfang, ſondern nur in Vergleichung mit andern Sätzen, die dieſen Satz vorausſetzen, ein ſolcher Anfang oder ein Princip. In dieſem Falle alſo und in dem (in 3) heiſst Princip nur ein allgemeiner Satz, der als Princip oder Anfang gebraucht wird (M. I. 398).

5. Ein Princip, im ſtrengen Verſtande des Worts, muſs ein Satz ſeyn, der weder einen andern Satz, noch eine Erfahrung, noch eine reine Anſchauung vorausſetzt. Er muſs einen allgemeinen Begriff geben, der viele beſondere unter ſich begreift, und keinen allgemeinen Begriff vorausſetzt, und weder aus der Erfahrung noch einer Anſchauung entſprungen iſt. Jeder Satz, der zum Oberſatze in einem Vernunftſchluſſe dienen kann, iſt alſo vergleichungsweiſe (comparativ) mit dem Satze, der davon durch den Vernunftſchluſs abgeleitet wird, ein Princip, aber doch nicht ein Princip ſchlechthin oder an und für ſich (abſolute). Der Menſch iſt ſterblich, giebt den allgemeinen Begriff des Sterblichen, welcher unter der Bedingung, daſs das Ding ein Menſch iſt, dieſem beſondern, einzelnen Dinge beigelegt wird, und ſo wird dieſes Ding aus dem Begriff des Sterblichen, nach dem Princip, daſs alle Menſchen ſterblich ſind, erkannt (3).

6. Sätze, die aus dem Verſtande, unabhängig von der Erfahrung und Anſchauung, entſpringen, heiſsen Grundſätze, Principien des reinen Verſtandes. Allein auch dieſe Sätze ſind nicht Erkenntniſſe, die ganz unabhängig von aller andern Erkenntniſs wären. Denn heben wir alle Anſchauung auf, und nehmen wir alle Erfahrung weg, ſo kann es auch keine ſolchen Grundſätze des reinen Verſtandes geben. Gäbe es z. B. keinen Raum und keine Zeit, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alle Erſcheinungen der Anſchauung nach extenſive Gröſsen ſind, wodurch die Anwendung der Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung möglich wird. Gäbe es keine Erfahrung, ſo könnte der Grundſatz nicht ſtatt finden, daſs alles, was geſchieht, eine Urſache hat, wodurch die Erfahrung vom bloſsen Spiel der Phantaſie unterſchieden, und alſo erſt möglich wird.

Dadurch, dafs ich etwas für die Urfache und etwas für die Wirkung erkenne, bekomme ich erft beftimmte Erfahrungsbegriffe von dem, was gefchieht. Allein da diefe Grundfätze die Anfchauung in Raum und Zeit, und die Wirklichkeit der Erfahrung überhaupt vorausfetzen, fo find fie nicht Erkenntniffe durch blofse Begriffe, und daher wieder nur comparative aber nicht abfolute Principien oder wahre Anfänge (M. I. 399).

7. Soll der Verftand Erkenntniffe aus Begriffen verfchaffen, fo kann er das alfo nicht anders als fo, dafs er einen Satz giebt, deffen Prädicat im Subject liegt, das wäre aber ein analytifcher Satz, und fetzte den Satz des Widerfpruchs voraus, welcher aber auch nur ein comparatives Princip ift, nehmlich in fo fern überhaupt gedacht wird, mufs kein Prädicat dem Subject widerfprechen. Diefer Satz ift die Bedingung der Möglichkeit des Denkens überhaupt, und fetzt die Wirklichkeit des Denkens voraus. Soll aber das Prädicat nicht im Subject liegen, und der Satz dennoch gedacht werden, fo kann das der Verftand nicht anders als unter Vorausfetzung einer Anfchauung, oder einer Erfahrung; aus blofsen Begriffen ift es ihm nicht möglich (M. I. 400). Aber folche erfte (fynthetifche) Sätze, worin das Prädicat nicht im Subject liegt, und die doch weder befondere Anfchauung und Erfahrung (wie in 3 und 4), noch reine Anfchauung und Erfahrung überhaupt (wie in 5, 6. u. 7) vorausfetzen, fondern blofs durch einen beide, Prädicat und Subject, verbindenden Begriff möglich find, folche Sätze heifsen allein Principien fchlechthin (M. I. 401).

8. Solche Principien fucht man wenigftens, wenn man z. B. nach einem Satze forfcht, aus welchem eine rechtmäfsige und gerechte bürgerliche Gefetzgebung könnte abgeleitet werden. Man will einen Satz haben, den weder die Erfahrung, noch eine Anfchauung geben kann, durch welchen die Gefetze zu beftimmen wären, welche allein in der bürgerlichen Gefellfchaft ftatt finden follten. Diefe Gefetze aber beftimmen nur uns, und fchränken unfre Freiheit fo ein, dafs fie

dennoch dadurch nicht gänzlich aufgehoben wird, sondern nur jedes andern Freiheit mit der unſrigen, und die unſrige mit der jedes andern beſtehen kann. Und da alſo dieſe Principien uns ſelbſt, und unſre Handlungen betreffen, und auch aus uns ſelbſt entſpringen, ſo betrifft die Frage, wie es ſcheint, nichts unmögliches.

Man ſucht aber auch Principien für die Natur der Dinge, oder abſolut oberſte Grundſätze, unter denen alle Geſetze der Natur ſtehen ſollen, und das iſt, wenn die Natur ein Inbegriff von Dingen an ſich iſt, etwas widerſprechendes, indem alsdann der oberſte Grundſatz etwas aus uns entſpringendes ſeyn ſoll, und die Natur doch etwas von uns unabhängiges iſt. Die Auflöſung dieſer Frage ſiehe in Idealismus. Hier erhellet nur ſo viel, daſs Erkenntniſs aus Principien nicht Verſtandeserkenntniſs iſt, denn dieſe ſetzt Anſchauungen voraus, Erkenntniſs aus Principien aber ſetzt gar nichts weiter voraus, ſondern beruhet auf bloſsem Denken durch Begriffe (M. I. 402. C. 358).

9. Endlich giebt es allgemeine Sätze, die aus der Vernunft entſpringen, und es giebt entweder gar keine abſoluten Principien, oder ſie müſſen ſolche allgemeine Vernunftſätze ſeyn. Es iſt alſo nun die Frage, enthält die Vernunft *a priori* ſolche Grundſätze, in denen Prädicat und Subject ſo verknüpft ſind, daſs das eine nicht in dem andern enthalten iſt, und welche ſind es? (M. I. 407. C. 362).

10. Dieſer Grundſatz iſt nun

I

Für das theoretiſche Denken:

Zu dem bedingten Erkenntniſſe des Verſtandes das Unbedingte zu finden, d. h. alles, was wir mit unſerm Verſtande erkennen, das erkennen wir aus ſeinem Grunde, die Vernunft verlangt aber von dieſem Grunde wieder einen Grund, und von dieſem wieder einen u. ſ. f. bis auf einen Grund, der keinen Grund mehr hat, welcher eben darum der oberſte und abſolute Grund heiſst, und gerade ein ſol-

cher Grund ist der erörterte Grundsatz selbst. Dass die Vernunft eben diesen Grundsatz hat, sehen wir aus dem logischen Gebrauch der Vernunft. Denn wenn sie schliesst, so schliesst sie aus zwei Vordersätzen, zu deren jedem sie wieder zwei Vordersätze sucht, aus welchen jene als ihre Schlussätze folgen, welches man Prosyllogismen, oder Schlüsse, die vorhergehen, nennt. Diese neuen Vordersätze werden dann wieder Schlussätze aus neuen Vordersätzen, und so ist es denn eine logische (Maxime) Regel, dieses so weit zu treiben, bis es nicht mehr geht. Das heisst aber nichts anders, als es ist Vernunftgrundsatz von einer Bedingung, unter welcher etwas wahr ist, zur andern fortzugehen, bis man auf eine solche Bedingung kommt, die keiner weitern Bedingung bedarf, sondern unmittelbar wahr ist (M I. 410).

11. Dies ist nun das oberste Princip aller Principien schlechthin, aber formal, d. i. es betrifft den Gebrauch der Vernunft ohne Rücksicht auf den Inhalt desselben. Wenn die Vernunft befriedigt werden soll, so muss das Denken über jeden Gegenstand, der erkannt werden soll, so lange fortgesetzt werden, bis man auf Gründe kömmt, die weiter keines neuen Grundes bedürfen, oder auf Ursachen, welche in keiner neuen Ursache gegründet sind. Dieser Satz ist aber, obwohl er formal ist, dennoch synthetisch, denn der Begriff des Unbedingten steckt gar nicht in dem des Bedingten, sondern sein Gegentheil; auch ist der Satz eine Aufgabe, welche nie analytisch seyn kann, weil ihre allgemeine Formel ist: das A zu B machen, läge nun das B und das machen schon in A, so wäre es schon gemacht, es muss daher immer noch etwas drittes dazu kommen, wodurch A zu B gemacht wird. Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes (A) das Unbedingte (B) finden, ist also nicht analytisch, sonst wäre das Unbedingte schon mit dem Bedingten gefunden. Mit dem Bedingten ist aber bloss seine Beziehung auf eine Bedingung, wodurch es eben bedingt ist, gegeben, aber nicht das Unbedingte (M. I. 412). Ist nun dieser Satz ein Grundsatz der Ver-

nunft, ein wahrer Anfang, oder abfolutes Princip, fo mufs er a. real möglich feyn b.; nichts weiter vor ihm vorhergehen; c. es müffen andre fynthetifche Sätze aus ihm entfpringen.

a. Er mufs real möglich, d. h. nicht blofs als Princip denkbar feyn, fondern es mufs auch wirklich alles, was erkannt wird, unter ihm ftehen. Das ift er aber nur dann, wenn man annimmt, dafs, wenn das Bedingte gegeben ift, auch die ganze Reihe feiner einander untergeordneten Bedingungen gegeben ift, welche Reihe dann nicht mehr bedingt ift (M. I. 411); z. B. wenn E das Bedingte wäre, fo müfste nicht nur feine Bedingung z. B. feine Urfache D, fondern auch die Urfache von D, welche C heifse, und auch die Urfache von C, welche B heifse, und auch die Urfache von B, welche A heifse, mitgegeben, d. h. in der Erfahrung zu finden feyn, und die Urfache A, oder eine noch weiter vor A hergehende, müfste eine folche feyn, die weiter keine Urfache hätte. Dann wäre die Reihe von jener unbedingten Urfache an, diefe mit eingefchloffen, alfo wenn die unbedingte Urfache A heifst, die Reihe:

A, B, C, D, E, ...

nicht mehr bedingt, fondern unbedingt. Giebt es aber folche Reihen nicht, fo fcheint das Princip nicht anwendbar, nicht real möglich, folglich kein Princip zu feyn. Allein die transfcendentale Dialectik, ein Theil der Transfcendentalphilofophie, lehrt, dafs die abfoluten Principien oder die Grundfätze der Vernunft fich darin von den comparativen Principien oder den Grundfätzen des Verftandes unterfcheiden, dafs fie transfcendent find, d. h. dafs in der Erfahrung nichts zu finden ift, was vollkommen fo wäre, wie das Princip es fordert, dafs alfo kein (empirifcher) folcher Gebrauch in der Erfahrung von dem Princip gemacht werden kann, der demfelben vollkommen angemeffen (adequat) wäre; dahingegen die Grundfätze des Verftandes immanent find, d. h. dafs alles in der Erfahrung denfelben gemäfs

ist, ja durch sie erst die Erfahrung möglich wird (sie haben die Möglichkeit der Erfahrung zu ihrem Thema). Es ist z. B. ein Grundsatz des Verstandes, daſs alles, was geschieht, eine Ursache haben muſs; es ist gar keine Erfahrung möglich, wenn sie nicht unter diesem Grundsatze stehen sollte, s. *Analogie der Ursache und Wirkung*. Wenn das nun ist, so kann keine *unbedingte* Ursache in der Erfahrung vorkommen, keine Ursache A, die nicht für die Wirkung einer andern, obwohl vielleicht unbekannten, Ursache erkannt würde, und folglich kann es keine unbedingte Reihe von Ursachen und Wirkungen geben, wie die obige A, B, C, D, E seyn sollte. Der Grundsatz der Vernunft, *zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden* (10), ist also *transscendent*, d. i. übersteigt die Grenzen aller Erfahrung, und bleibt nicht innerhalb der Erfahrungserkenntniſs (ist nicht *immanent*). Für das *theoretische* Denken giebt es also wirklich kein *absolutes*, oder *Vernunftprincip*, das objective Gültigkeit hätte, oder in der Erfahrung einen Gegenstand anträfe, der völlig unter diesem Princip enthalten wäre. Die Vernunftprincipien gehen nehmlich gar nicht unmittelbar auf Erfahrung, wie die Verstandesgrundsätze; sondern so wie die Verstandesgrundsätze Einheit in die Erfahrung bringen, und dadurch das Mannichfaltige zur Erfahrung Gegebene zu einem Ganzen machen (so daſs es nicht mehr so einzeln und isolirt ist, wie es durch die sinnlichen Eindrücke in uns zum Bewuſstseyn kömmt, sondern ein zusammenhängendes Ganzes ausmacht), so machen die speculativen Vernunftprincipien wieder aus den Grundsätzen des Verstandes ein Ganzes, oder ein System, und setzen ihnen in dem *Unbedingten* gleichsam einen *idealen* Punct, in welchen alle aus der Anwendung der Verstandesgrundsätze auf den Stoff der Erfahrung entstehende Reihen zusammenlaufen, z. B. die Reihe der Ursachen und Wirkungen nach einer unbedingten, d. h. solchen Ursache hin, die keine Ursache weiter hat, welche aber in der Erfahrung nirgends zu finden, und daher *ideal* ist. Dies (in 10) angeführte *speculative Vernunftprincip* ist daher eine bloſs logische

(oder formelle) Vorschrift, sich im Aufsteigen, von Bedingung zu Bedingung, zu immer höhern Bedingungen, der Vollständigkeit derselben zu nähern, um dadurch die höchste uns mögliche Vernunfteinheit in unsre Erkenntnifs zu bringen, so wie die Verstandesgesetze Verstandeseinheit in den zur Anschauung gegebenen Stoff bringen, und dadurch aus ihm Erfahrung erzeugen. Man hat aber das Bedürfnifs der Vernunft, Einheit in die Verstandeserkenntnisse zu bringen, mifsverstanden, und jenes logische Princip (in 10) für einen transscendentalen Grundsatz der reinen Vernunft gehalten, d. h. für einen solchen, durch welchen die reinen Verstandesgrundsätze möglich werden, da doch diese für sich bestehen, und in einem ganz eigenen Vermögen, nehmlich dem Vermögen, Erfahrungserkenntnifs zu erzeugen, oder zu denken und zu erkennen gegründet sind. Verstandeserkenntnifs gehet aufs Verstehen der sinnlichen Objecte, Vernunfterkenntnifs aber auf die Vollständigkeit der Verstandeserkenntnifs, die eben so unabhängig von Vernunftprincipien ist, wie die blofse Anschauung, wenn man sie nicht auf Begriffe bringen will, von Verstandesgrundsätzen. Aus Mifsverstand wollte (postulirte) man also in den Gegenständen der Erfahrung selbst eine solche unbeschränkte Vollständigkeit der Reihen aller ihrer Bedingungen finden (M. I. 604), weil man sie für Dinge an sich hielt, bei denen freilich die ganze Reihe aller Bedingungen mit sammt dem Unbedingten wirklich vorhanden und folglich zu finden seyn müfste (M. I. 606). Daraus sind nun manche Mifsdeutungen und Verblendungen in diejenigen Vernunftschlüsse eingeschlichen, deren Obersätze aus reiner Vernunft hergenommen, und solche absolute Principien sind, weil man diese Principien für Postulate ansahe, d. h. für Sätze, deren Forderungen in der Erfahrung erfüllt werden können, da sie doch eigentlich nur Petitionen sind, das heifst Aufforderungen an den Verstand, nach ihnen die Erfahrungserkenntnifs immer weiter zu treiben, nehmlich immer jenem idealen Puncte zu (M. I. 413. 605), weil wir es nehmlich nicht mit Dingen an sich, sondern mit Erscheinungen zu thun haben, die nur so weit wirklich sind, als die Erkenntnifs durch Erfahrung und durch die Gesetze derſel-

ben getrieben werden kann, und aufser derfelben nicht fo vorhanden find, fondern durch die Anwendung der Erfahrungsgefetze erft erzeugt werden, nach welchen wir aber immer mitten in der Reihe der Erfahrungen, nie am Anfange und nie am Ende find, und folglich die Vollftändigkeit der Reihe nie finden (C. 365).

b. Diefes Princip ift aber auch darin **abfolut**, dafs nichts weiter vor ihm vorhergehet. Denn es gehet weder ein neues Princip als Bedingung des Satzes (in 10) vorher, weil diefer Satz das Unbedingte fordert, alfo etwas, über das fich weiter nichts denken läfst; noch etwa eine Erfahrung, denn das Unbedingte ift in keiner Erfahrung zu finden, und die Erfahrung ift möglich ohne daffelbe.

c. Dennoch entfpringen aus diefem Vernunftprincip fynthetifche Sätze, obwohl nicht die Verftandesgrundfätze (in welchem Falle es ein transfcendentales Princip wäre, wofür man es aus Mifsdeutung immer gehalten hat). Denn man kann zu jeder Reihe von Bedingungen eine denken, die man als unbedingt betrachtet, und ihr folglich die Beftimmungen beilegen, die das Unbedingte von dem Bedingten unterfcheiden, wodurch fynthetifche Sätze *a priori* über jedes befondere Unbedingte logifch möglich werden.

Solcher fynthetifchen abfoluten Vernunftprincipien giebt es eigentlich drei, weil es drei Reihen von Bedingungen giebt, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fucht, nehmlich fo viel als es Categorien des Verhältniffes (der **Relation**) giebt (M. I. 427. C. 379). S. **Vernunftbegriffe**.

α Die Categorie der **Subftanz** und des **Accidenz** giebt die Reihe vom Prädicat zum Subject, das immer wieder Prädicat eines andern Subjects ift, gleich als könnte man endlich einmal auf ein Subject kommen, das nicht mehr Prädicat ift. Das wäre nun ein **unbedingtes** Subject, das den Begriff einer **unbedingten** Subftanz enthielte. Die **Petition** der Vernunft heifst alfo hier: **Zu der Reihe aller Accidenzen und Subftanzen die unbedingte Subftanz zu finden, die nicht weiter das Accidenz einer andern Subftanz ift.**

β Die Categorie der Urfache und Wirkung giebt die Reihe von dem Gegründeten zum Grunde, der immer wieder in einem andern Grunde gegründet ift, gleich als könnte man endlich einmal auf einen letzten Grund kommen, der nicht in einem andern gegründet wäre. Das wäre nun ein unbedingter Grund, der den Begriff einer unbedingten Urfache enthielte. Die Petition der Vernunft heifst alfo hier: Zu der Reihe aller Wirkungen und Urfachen die unbedingte Urfache zu finden, die nicht weiter die Wirkung einer andern Urfache ift.

γ Die Categorie der Wechfelwirkung giebt die Reihe aller Glieder der Eintheilung, von welchen keins fehlt, gleichfam als könnte man das ganze Aggregat aller Glieder der Eintheilung umfaffen. Dann wäre die Eintheilung vollendet, und folglich erhielt das ganze Aggregat den Begriff eines unbedingten Alls, aufser dem es weiter nichts mehr gäbe. Die Petition der Vernunft hiefs alfo: das unbedingte All zu finden, zu welchem alles Uebrige als ein Glied zum Ganzen gehört (M. I. 428).

12. Diefe Grundfätze der fpeculativen Vernunft oder Principien fchlechthin find alfo nicht, wie die Verftandesgrundfätze, conftitutiv, d. h. geben dem Verftande nicht das Gefetz, wie er erkennen mufs, fo wie die Grundfätze des Verftandes den Erfcheinungen das Gefetz geben, welchem fie unterworfen feyn müffen. Sondern fie find blofs regulativ, d. i. fie geben dem Verftande blofs eine Vorfchrift, wie er verfahren foll, nehmlich in der Reihe der Erfahrungen nirgends, als wäre es eine Grenze, ftehen zu bleiben, fondern immer nach einer neuen Erfahrung zu forfchen, welche die Bedingung der zuletzt erkannten Erfahrung enthalte. Das drückt Kant fo aus, diefe Principien geben dem Verftande den Regreffus (Zurückgang) in der Reihe der Bedingungen auf, oder fordern den Verftand auf, von Bedingung zu Bedingung zurück zu gehen. Aber fie fetzen nicht feft, dafs in der Sinnenwelt ein wirklich Unbedingtes vorhanden feyn müffe, in welchem Fall fie keine Vernunftprincipien, fondern Grundfätze des Ver-

ſtandes wären; welches aber nicht möglich iſt, weil zwar jede Erfahrung ihre Grenzen hat, die aber nie unbedingte Grenzen ſind, ſondern ſolche, die von gewiſſen Bedingungen im erfahrenden Subject abhängen, z. B. daſs er nicht früher lebte, oder ſeine Sinne nicht weiter reichen u. ſ. w. (M. I. 616).

13. Das theoretiſche Princip ſchlechthin ſagt alſo nicht, was ein Object wirklich ſei, denn es gehet gar nicht auf Objecte, welches allein die Sache der Verſtandesgrundſätze iſt; ſondern es ſagt, wie der Erfahrungs-Regreſſus anzuſtellen ſei, nehmlich ſo, daſs keine Erfahrungsgrenze für eine abſolute gelten muſs. Denn das ſchlechthin Unbedingte wird in der Erfahrung gar nicht angetroffen, indem in derſelben alle Subſtanz wieder Accidenz einer andern, alle Urſache wieder Wirkung einer andern, und keine Wechſelwirkung die letzte unter allen iſt. Der Regreſſus der Wahrnehmungen müſste ſonſt auch hinter dem Abſolutunbedingten auf Nichts, oder das abſolute Leere ſtoſsen, welches ein Widerſpruch iſt; indem wahrnehmen ohne etwas, das wahrgenommen wird, den Begriff des Wahrnehmens ſelbſt aufhebt, welcher den Begriff von etwas, das wahrgenommen wird, als eins ſeiner Merkmale enthält (M. I. 617. 626. C. 537).

14. Bei dem Gebrauche eines ſpeculativen Vernunftprincips in der Sinnenwelt kann alſo nicht davon die Rede ſeyn, etwa das Unbedingte einmal aufzufinden, oder einmal an die abſolute Grenze aller Erfahrung zu kommen, denn eine ſolche giebt es nicht; ſondern davon, wie weit wir im Erfahrungs-Regreſſus, bei Zurückführung der Erfahrungen auf ihre Bedingungen, zurück gehen ſollen, um nach der Regel der Vernunft bei keiner andern, als einer, dem Gegenſtande angemeſſenen, Beantwortung der Fragen, nach ihren Gründen, ſtehen zu bleiben, weil wir nirgend wo ſtehen bleiben müſſen, da wir nirgends ans Ende kommen (M. I. 624. C. 543).

15. Folglich iſt ein theoretiſches Vernunftprincip nur gültig, als eine Regel, die Erfahrung mög-

lichst weit fortzusetzen und zu erweitern; aber nicht das absolute Ende aller Erfahrung als wirklich vorhanden anzunehmen und aufzusuchen. Das wäre aber der Fall, wenn die Objecte der Erfahrung Dinge an sich wären; da sie aber Erscheinungen sind, so müssen sie den Verstandesgrundsätzen unterworfen seyn, die von keinem Unbedingten und absoluten Ende etwas wissen (M. I. 625. C. 544).

16. In (11, c. α. β. γ.) ergaben sich drei theoretische Vernunftprincipien, von welchen (α) und (γ) aus Misverstand die Veranlassung zu einer eingebildeten Erkenntnifs der Seele und des allervollkommensten Wesens wurden, wie unter den Titeln Paralogismus und Ideal zu finden ist. Das Princip in (β) aber betrifft die Reihe der Ursachen und Wirkungen, und da giebt es nach den vier Titeln der Categorien vier solcher Reihen, und daher vier Fortgänge (Regressus) zu dem Unbedingten, woraus vier theoretische Principien entspringen, die ich hier zwar anführen, aber jedes derselben unter seinem eigenen Namen und im Artikel Antinomie erläutern, und deren Ableitung von den 4 Titeln der Categorien unter dem Wort cosmologische Idee zeigen werde. Diese Principien sind also:

a. Der Quantität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist ein Regressus in unbestimmte Weite, sowohl dem Raume als der Zeit nach, s. Antinomie 4, A. a. und Zusammensetzung.

b. Der Qualität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt geht der Regressus in der Theilung, sowohl des Raums als der Materie ins Unendliche, s. Antinomie 4. A. b. und Theilung.

c. Der Relation (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt ist alles, was geschieht, nothwendig, geschieht es aber durch

ein moralisches Wesen, so ist die Handlung zwar als Naturwirkung nothwendig, und in so fern erklärbar, obwohl ohne moralischen Werth; aber als moralisch nicht in den Gesetzen der Natur, sondern in der Vernunft, einem (zu einer ganz unbegreiflichen, intelligibeln, nur des Moralgesetzes wegen, nothwendig gedachten Welt gehörigen) Dinge an sich gegründet, und in so fern frei, und von moralischem Werth, obwohl unerklärbar, s. Antinomie 4. B. a. und Freiheit.

d. Der Modalität (der Objecte in der Sinnenwelt) nach führt die Frage der Vernunft nach dem Unbedingten auf das Princip: in der Welt hat alles, was da ist, seinen Grund in seiner Natururſache, und ist in so fern nicht absolut, sondern nur hypothetisch nothwendig, d. i. zufällig; aber die ganze Reihe des Zufälligen ist (in so fern uns das Moralgesetz nöthigt, den Erscheinungen ein, von einem nothwendigen Wesen abhängiges) Ding an sich zum Grunde zu legen, in einem nothwendigen intelligibeln Wesen gegründet, s. Antinomie 4. B. b. und Nothwendigkeit.

17. Die Vernunftprincipien sollen eigentlich alle Verstandeskenntnisse in Eine Einheit zusammen fassen, welche allemal ein Vernunftbegriff (eine Idee) ist, deren Object in der Erfahrung nie gefunden wird, z. B. unsre Kenntnisse von dem Zusammenhang der grossen Weltkörper enthalten dadurch Einheit, dass wir uns den Fortgang ins Unendliche als vollendet vorstellen, unter der Idee eines Ganzen, das wir Welt nennen. Eine solche Einheit, in der alles, als in Einem Princip zusammenhängt, heisst eine systematische Einheit. Das Princip stellt also eine solche systematische Einheit, z. B. die Idee eines Weltganzen auf, um unsre Verstandeserkenntniss in Ein System zu verbinden. Dieses Princip ist aber darum doch nicht subjectiv oder ein solches, das blos von der Beschaffenheit eines einzelnen denkenden Subjects abhängt; sondern objectiv, oder ein solches, das die Beschaffenheit eines Objects allge-

mein und nothwendig bestimmt. Dieses Object ist aber nicht ein Erfahrungsobject der sinnlichen Anschauung, wie bei den Grundsätzen des Verstandes; sondern ein ideales Object, oder Vernunftwesen, also nichts Wirkliches. Dieses ideale Object, z. B. das Weltganze, ist das Ziel, das dem Verstandesgebrauch die Richtung giebt. Für diesen ist das Vernunftprincip ein regulativer Grundsatz, der dem Verstande das Gesetz vorschreibt, nach welchem sich derselbe in seinem Geschäfte, Erfahrungserkenntnifs hervorzubringen, richten mufs (M. I. 832. 833. C. 708).

18. Der Grundsatz der Vernunft

II

Für das practische Handeln

ist: Nach einer solchen Maxime zu handeln, durch die man wollen kann, dafs sie allgemeines Gesetz werde, d. h. wenn du handelst, so liegt deinen Handlungen stets eine Regel (Maxime) zum Grunde, nach welcher du handelst. Diese Regel mag nun ihren Grund wieder in andern Regeln haben, und so fort, aber der oberste Grund aller deiner Handlungsregeln (Maximen) soll die Maxime seyn, dafs du stets nach solchen Maximen handeln willst, in der dein Wille mit eingeschlossen seyn kann, dafs alle vernünftige Wesen nach dieser Maxime handeln, dafs sie also als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte. Dafs die practische Vernunft aber diesen Grundsatz hat, das sehen wir daraus, weil der Gegenstand, welcher durch die Handlung bewirkt werden soll, bei moralischen Handlungen nicht der Grund (*causa finalis*) derselben seyn darf. Bei einer sittlichen oder moralischen Handlung, als solcher, ist gar nicht die Frage, was bringt die Handlung für Nutzen oder Schaden, was wird durch sie für mich, den Handelnden, bewirkt, wie steht es mit ihrem Einflufs auf meine Wohlfahrt? sondern blofs, ist sie moralisch gut oder schlecht? Folglich ist der Wille, der eine moralische Handlung, als solche, hervorbringen soll, aller Antriebe beraubt. Es bleibt daher für den Willen nichts übrig, als die allgemeine Gesetzmäfsig-

keit der Handlung überhaupt, d. i. daſs ſie ſo beſchaffen ſei, daſs ſie als geſetzmäſsig für jedes vernünftige Weſen erkannt werden kann. Geſetz iſt aber eine Handlungsregel, von der keine Ausnahme gilt, folglich iſt die allgemeine Geſetzmäſsigkeit der Handlung diejenige Beſchaffenheit derſelben, daſs ſie von einem jeden vernünftigen Weſen, welches nicht nach ſinnlichen Antrieben, ſondern nach Geſetzen handeln ſoll, in dem gegebenen Fall geſchehen muſs M. II. 31. G. 17.).

19. Dies iſt das oberſte Princip aller practiſchen Principien oder Grundſätze des ſittlichen Handelns, d. i. ſolcher Sätze, welche den Willen allgemein beſtimmen und wieder mehrere beſondere Maximen unter ſich haben. Es iſt aber ein unbedingtes Princip, denn es ſetzt kein anderes practiſches Princip weiter voraus, enthält aber ſelbſt das Unbedingte, allgemeine Geſetzmäſsigkeit, wodurch jeder andere practiſche Grundſatz bedingt oder beſtimmt wird, was er enthalten muſs, wenn er practiſch oder ſittlich ſeyn ſoll. Er iſt ebenfalls formal, d. i. er betrifft den Gebrauch der practiſchen Vernunft, ohne Rückſicht auf irgend eine beſtimmte, gegebene Handlung, oder auf ein Object, das durch eine Handlung bewirkt werden ſoll. Wenn die Handlung nach Grundſätzen der practiſchen Vernunft geſchehen ſoll, ſo muſs ſie durchaus nach einer Maxime geſchehen, welche allgemeine Geſetzmäſsigkeit hat. Dieſes Princip ſtehet daher auch *a priori* feſt, wie alle Principien der Sittlichkeit, eben weil der Begriff der allgemeinen Geſetzmäſsigkeit die Criterien der Apriorität, Allgemeinheit und Nothwendigkeit (hier nehmlich moraliſche, welche ſich nicht durch, du muſst, ſondern durch, du ſollſt, ankündigt), in ſich ſchlieſst (M. II, 44). Dieſes Princip iſt ferner nicht analytiſch (alſo ſynthetiſch), denn in dem Begriff des Willens liegt es nicht, daſs er gerade nach dieſem Princip handle. Ein Begehrungsvermögen, das die zweckmäſsigſten Mittel zu wählen wüſste, Naturtriebe zu befriedigen, und keine Rechtmäſsigkeit oder Unrechtmäſsigkeit derſelben kennte, wäre auch ein Wille, obwohl kein practiſcher, keine prac-

tische Vernunft. Die Verknüpfung einer durch das practische Princip bedingten Handlung mit einem Willen, als Prädicat desselben, oder die Möglichkeit eines Willens, der einer sittlichen Handlung fähig ist, beruhet also nicht auf der Möglichkeit eines Willens überhaupt; aber auch nicht auf einer Erfahrung, denn in der Erfahrung finden wir keinen so vollkommen gesetzmäfsigen Willen, der, wider den Einflufs aller Neigungen, blofs nach dem Princip der allgemeinen Gesetzmäfsigkeit handelte. Worauf gründet sich denn also die Nothwendigkeit der Verknüpfung eines Willens mit einer allgemein gesetzmäfsigen Handlung? Auf der Idee einer Vernunft, die über alle sinnlichen Antriebe völlige Gewalt hat. Ein jeder, der sich über seine unsittlichen Handlungen Vorwürfe macht, so wie ein jeder, der es sich zum Vorsatz macht, sittlich zu handeln, kurz ein jeder, der moralisch gute und böse Handlungen unterscheidet, setzet voraus, dafs er eine solche Vernunft wirklich habe, und ohne sie könnte er auch nicht einmal von der Moralität einer Handlung etwas wissen, weil es in der Erfahrung keine vollkommen moralische Handlung giebt (G. 50 *)

20. Dieser Grundsatz heifst auch das Moralprincip, und ist als Vernunftprincip ebenfalls ein Princip schlechhin, unterscheidet sich aber vom Princip der speculativen Vernunft dadurch, dafs es nicht auf den Verstand geht, und demselben etwa zum erkennen dienen soll, sondern auf den Willen zum handeln. Es ist aber für den Willen nicht regulativ, d. i. es giebt demselben nicht etwa blofs eine Vorschrift, wie er verfahren soll, um, den Antrieben der Sinnlichkeit zu Folge, sich dem gröfstmöglichen Wohlseyn immer mehr zu nähern, und nirgends, als wäre er an der Grenze der Befriedigung und des Genusses, stehen zu bleiben; sondern es ist constitutiv für den Willen, d. h. es giebt demselben ein Gesetz, wie er handeln soll, ohne alle Rücksicht auf jene Antriebe der Sinnlichkeit. Der Grundsatz der Vernunft: Handle nach einer solchen Maxime, durch die du wollen kannst, dafs sie allgemeines Gesetz werde, ist also nicht transscendent,

oder übersteigt nicht die Grenzen alles Handelns; sondern es muss der Vernunft möglich seyn, durch die Idee des Gesetzes im Felde der Erfahrung eine wirkende Ursache zu werden, d. h. moralisch zu handeln, wider alle sinnliche Antriebe. Hier, im practischen Felde, wird also, nach Kants Ausdruck, der Gebrauch der Vernunft, der im speculativen Felde **transscendent** ist, **immanent**, oder sie wirkt wirklich in der Erfahrung, durch ihre Grundsätze. Für das practische Wollen giebt es also wirklich ein absolutes oder Vernunftprincip, das objective Gültigkeit hat, oder in der Erfahrung einen Gegenstand, obwohl nicht ganz vollkommen, hervorbringt, der unter diesem Princip enthalten ist, nehmlich moralische, von allem Einflusse sinnlicher Antriebe freie, Handlungen (P. 83.).

Das Uebrige über **Grundsatz** und **Princip** s. unter dieser Ueberschrift.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementl. II. Th. II. Abth. Einl. A. S. 356 — 359. C. S. 362 — 366. I. Buch. II. Abschn. S. 379. II. Buch. II. Hauptst. VIII. Abschn. S. 536 f. IX. Abschn. S. 543. f. III. Hauptst. VII. Abschn. S. 728.
Dess. Grundleg. zur Met. der Sitten. S. 17. 50 *)
Dess. Critik. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Haupst. S. 83.

Anfang der Welt.

S. Anfangen.

Anfangen

zu seyn, schlechthin, *oriri*, *commencer*, bedeutet das Entstehen der Substanz, so dass ein Zeitpunct vorhergeht, in dem sie nicht war, welches in der Erfahrung nicht möglich ist. Denn eine leere Zeit kann nicht wahrgenommen werden, und wir würden daher die Entstehung der Substanz nie wahrnehmen, sondern uns bloss bewusst seyn, dass wir anfingen, die Substanz wahrzunehmen; wären aber Dinge vorher vorhanden, so dass wir das Entstehen von Etwas daran

knüpfen könnten, so wäre dieses Etwas, was entstünde, nicht eine Substanz, sondern das Accidenz einer bereits vorhandenen Substanz. Eben so ist es auch mit dem Vergehn, worauf ein Zeitpunct folgen müßte, in dem die Substanz, welche verginge, nicht mehr vorhanden wäre, welches ebenfalls in der Erfahrung nicht möglich ist. Das Entstehen und Vergehen kann daher nur an Substanzen wahrgenommen werden, folglich entstehen und vergehen in der Erfahrung nur Accidenzen, aber nicht Substanzen. Nun bestehet aber alle Veränderung nur im Entstehen und Vergehen, folglich wird die Substanz durch das Entstehen und Vergehen der Accidenzen verändert, die Accidenzen aber werden nicht verändert, sondern wechseln (M. I. 271. 270. C. 231.).

Das Entstehen und Vergehen der Substanzen würde es sogar unmöglich machen, daß es nur Eine Zeit gäbe. Denn es würden zwei Zeiten neben einander seyn, nehmlich diejenige Zeit, welche durch den Wechsel der Accidenzen bestimmt wird, in welcher die Accidenzen entstehen und vergehen, oder ihr Daseyn verfließt; und diejenige Zeit, in welcher die Substanzen wechseln, entstünden und vergingen, oder ihr Daseyn verflösse. So bestimmt das Aufgehen und Untergehen der Sonne, dieser Wechsel im Verhältnisse derselben gegen unsre Erde, durch den Umschwung der letztern, den Zustand der Erde, und dadurch die Zeit derselben; allein diese Zeit stünde in gar keiner Verbindung mit der, in welcher die Sonne gänzlich aufhörte zu seyn, so daß auch von der Materie derselben nichts übrig bliebe; wenn nun nach derselben auch die Erde gänzlich verginge, so müßte etwas Beharrliches vorhanden seyn, an welchem man diesen Wechsel (das Vergehen der Sonne und der Erde nach einander) knüpfen könnte, so daß dieser Wechsel den Zustand dieses Beharrlichen, und dadurch die Zeit bestimmte. Dann wären aber Sonne und Erde nur Accidenzen dieses Beharrlichen. Gäbe es aber kein solches Beharrliches, so wären die (empirischen) Zeiten, welche man erfahren könnte, nicht zusammenhängend. Der Wechsel der Accidenzen der

Sonne würde die Zeit der Sonne bestimmen, so lange sie vorhanden wäre, da aber erst die Erde nach der Sonne entstünde, und verginge, so würde die Zeit der Erde ebenfalls nur durch ihre Accidenzen bestimmt werden, beide Zeiten würden aber nicht zusammenhängen, sondern es würde zwischen beiden eine Zeitlücke seyn, weil man die leere Zeit zwischen beiden nicht erfahren könnte. Folglich würde das eine ganz andre Zeit seyn, in welcher Sonne und Erde nach einander entstünden und vergingen, als diejenige, in welcher, durch den Umschwung der Erde um ihre Axe, oder der Sonne um die ihrige, die Zustände derselben verändert werden. Beide Zeiten wären verschiedene Zeiten, nicht Theile Einer und derselben Zeit, sondern Zeiten, die sich neben einander befinden, oder zugleich wären, ohne doch zu gleicher Zeit zu seyn, weil sie nicht zu Einer und derselben Zeitreihe gehören; denn während dass in der Zeit die Accidenzen wechselten, wechselten zugleich in einer andern Zeit darneben die Substanzen selbst. Das ist aber ungereimt, denn alle Zeiten sind nur Theile Einer und derselben Zeit, und verschiedene Zeiten können nicht zugleich seyn, sondern sie müssen nach einander seyn (M. I. 272)*).

Verschiedene Zeiten können nicht wahrgenommen werden, oder empirisch d. i. Gegenstände der Erfahrung werden, ohne etwas Beharrliches, das zu aller Zeit ist, und wodurch die Theile der empirischen Zeit so an einander hängen, dass keine Zeitlücke in der Wahrnehmung entsteht, wodurch auch die Einheit in der Erfahrung, und damit alle Erfahrung, aufhören würde. Folglich ist die Beharrlichkeit eine nothwen-

*) Das hier angeführte Marginale ist unrichtig ausgedrückt, und muss so heissen: Oder es müssten zwei verschiedene empirische Zeiten zugleich seyn, diejenige, in welcher das Daseyn der Substanzen, und diejenige, in welcher das Daseyn der Accidenzen verflösse, welches ungereimt ist.

dige Bedingung, unter welcher allein Erscheinungen als Dinge, oder Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind, oder etwas von ihnen ausgesagt (prädicirt) werden kann. Denn von dem, was nicht bleibend ist, kann nichts ausgesagt werden. Daher müssen die Accidenzen selbst, z. B. die Bewegung, als bleibend, oder beharrlich, d. i. als Substanzen betrachtet werden, wenn sie der Begriff des Subjects zu Prädicaten in einem möglichen Urtheil seyn sollen. Das Beharrliche nennen wir nun die Substanz, welche folglich weder schlechthin anfangen, noch vergehen kann (M. I. 273. C. 232).

Die Frage vom Anfange der Substanz ist für die Metaphysik von der gröfsten Wichtigkeit. Schon in den ältesten Zeiten hat man sich darüber gestritten, ob die Welt angefangen habe zu seyn, oder ob sie immer gewesen sei. Bei diesem Streit hat man nicht bedacht, dafs dieses eigentlich der Streit der Vernunft mit dem Verstande sei. Die Vernunft fordert nehmlich Vollendung der Reihe, im Rückgang von einem Accidenz zum andern in einer Substanz, die nicht weiter Accidenz ist, (s. Anfang. II. c. α). Der Verstand hingegen fordert, dafs auch das allerletzte Glied noch eine Substanz habe, an der ihr Entstehen geknüpft werden müsse. Man hat daher mit der Entscheidung dieses Streits nie zu Ende kommen können. Nach der critischen Philosophie allein ist es möglich, s. Antinomie 4, A, a, und Zusammensetzung. Auch führt uns die Unmöglichkeit eines Anfangs schlechthin in der Erfahrung oder sinnlichen Welt, oder des Anfangs der Substanz, auf die Grenzen unsrer Erkenntnifs. Dies scheint auch der teleologische Zweck der Metaphysik als Naturanlage in uns zu seyn, aufserdem dafs sie dem Verstand nie erlaubt, in seinen Nachforschungen stille zu stehen, ihn auf die Grenzen seines Gebiets hinzuweisen. Denn es kömmt nicht auf uns ab, ob wir die Frage vom Weltanfang aufwerfen wollen oder nicht, sie liegt nothwendig in unsrer Vernunft, sie läfst sich auch nicht abweisen, sondern fordert eine genugthuende Antwort, und findet doch diese Befriedigung in keiner Erfahrung. Die Sinnenwelt enthält keinen absoluten Anfang, s. Antino-

mie 4, A, a. Alle Anfänge in der Sinnenwelt sind subaltern, d. i. sie setzen immer wieder etwas anders voraus. Die Sinnenwelt selbst, als Idee des Ganzen aller Gegenstände der Erfahrung, ist kein Object der Erfahrung, sie kann also auch weder anfangen noch vergehen*; aber in der Sinnenwelt entsteht und vergeht alles, was wir wahrnehmen, weil wir nicht die Substanz selbst, sondern nur ihren Zustand wahrnehmen, dem wir vermöge unsers Verstandes etwas Beharrliches oder die Substanz unterlegen müssen, ohne welches sich das Entstehen und Vergehen weder wahrnehmen noch denken läst, und dieser Zustand ist es, welcher entsteht und vergeht. S. Accidenz.

Die Baumgartensche Metaphysik hat den Begriff des Anfangens nicht getroffen, wenn sie sagt: es sei die Veränderung eines Dinges in ein der Zeit nach Gegenwärtiges; denn das Ding, das anfängt, leidet keine Veränderung dadurch, dafs es anfängt, weil es noch nicht vorhanden, und folglich noch kein Ding war.

Kant. Crit. der reinen Vern. Elementarl. II Th. I. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 231. f.

Angebohren.

S. Hang.

Angebohrne

Vorstellungen, *ideae innatae*, *conceptus connati*, *idées innées* heissen im Gegensatz gegen erworbene (*conceptus*

*) Es versteht sich, dafs hier die Rede ist von der Welt als Gegenstand der Erfahrung, die als solche ein Inbegriff der Erscheinungen, und in uns ist. Wenn uns aber das Moralgesetz auf eine intelligibele Welt der Dinge an sich hinführt, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, und auf einen Schöpfer der intelligibeln Welt, so ist das kein Gegenstand der Erfahrung, sondern eines Vernunftglaubens, wovon wir aber

acquiſiti) ſolche, die in der Seele ſchon vorhanden ſind, ehe noch das Erkenntniſsvermögen iſt in Thätigkeit geſetzt worden. (P. 254.) Die Critik der practiſchen Vernunft verwirft ſie, und behauptet, nur die Anlage, oder die Möglichkeit zu gewiſſen Vorſtellungen in der Seele, welche dann, durch das, zur Bildung der Erfahrungserkenntniſs, in Thätigkeit geſetzte Erkenntniſsvermögen, aus ſich ſelbſt erzeugt, und folglich aus den in dem Gemüth liegenden Geſetzen (dadurch, daſs man bei Gelegenheit der Erfahrung auf ſeine Handlung achtet) abſtrahirt, und folglich erworben werden.*) Das ſind die ſogenannten Vorſtellungen *a priori*, die folglich von den angebohrnen des Plato und andrer Philoſophen wohl unterſchieden werden müſſen. Der Grund oder die Möglichkeit zu dieſen Vorſtellungen iſt allein angebohren. So iſt z. B. die Möglichkeit dazu, daſs wir Anſchauungen des Raums haben können, angebohren, die Anſchauung des Raums ſelbſt aber entſpringt *a priori*, wenn das Gemüth ſolche Eindrücke empfängt, aus denen es vermittelſt jener angebohrnen Anlage äuſſere Objecte bilden muſs. So wird alſo die formale Anſchauung, die man Raum nennt, aus der Receptivität der Sinnlichkeit, durch ihre eigenthümliche, ihr angebohrne Beſchaffenheit erzeugt, wenn ſie durch die Eindrücke, die ſie bekömmt, gleichſam geſchwängert worden. Dieſe Erzeugung der Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, der reinen Verſtandesbegriffe (Categorien) z. B. Exiſtenz, Nothwendigkeit, Subſtanz, Urſache u. ſ. w., und der Vernunftbegriffe (Ideen) z. B. Welt, Gott, Seele, Freiheit u. ſ. w., kann man *acquiſitio ori-*

nichts begreifen und verſtehen. Die Schöpfung der Welt wird alſo durch obige Behauptung nicht umgeſtoſsen, denn die Schöpfung betrifft nicht die Erſcheinungen, ſondern die Dinge an ſich.

*) *Conceptus in Metaphyſica obvii quaerendi ſunt in ipſa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, ſed e legibus menti inſitis (attendendo ad eius actiones occaſione experientiae) abſtracti, adeoque acquiſiti.* Kant *de mundi ſenſibilis etc.* §. 8.

ginaria oder eine ursprüngliche Erwerbung, die Erzeugung hingegen der Anschauungen und Begriffe, welche jenen *a priori* gemäfs find, z. B. einer beftimmten Gröfse, Figur, Urfache, u. f. w. *acquifitio derivativa* oder eine abgeleitete Erwerbung nennen.

In welchem Sinne Plato, Descartes, Malebranche und Leibnitz von angebohrnen Begriffen reden, fetzt Hifsman fo auseinander:

1. Plato behauptete, in der Seele des Menfchen lägen alle menfchlichen Kenntniffe, die fie fchon in einem vergangenen Leben gehabt, und aus demfelben mit in das gegenwärtige Leben herübergebracht habe. Man brauche fich daher nur einen einzigen Gegenftand in das Gedächtnifs zurückzurufen, und anhaltend nachzuforfchen, fo könne man alle damit verbundenen Wahrheiten wiederfinden; denn Unterfuchen und Lernen heifse weiter nichts, als fich erinnern. Descartes und Leibnitz*), welche doch auch angebohrne Begriffe behaupteten, verwarfen beide die angeführte Hypothefe des Plato, die er im Menon und Phädrus aufgeftellt hat.

2. Plato, Descartes und Malebranche behaupteten, Gott habe der Seele gewiffe Vorftellungen ganz entwickelt mitgegeben, oder liefse die Seele mit ihnen gebohren werden. Nach Leibnitzens Meinung find zwar diefe Vorftellungen mehr als blofse Anlagen oder Möglichkeiten zu Vorftellungen (welches Kants Behauptung ift), denn fie liegen in der Seele, wie die Grundftriche zur künftigen Statüe im Marmor; aber fie äufsern fich doch nicht eher, als bis fie durch Erfahrung und Raifonnement entwickelt werden (*Descartes Meditat. de prima Phi-*

*) *Mais cette opinion n'a nul fondement, et il est aifé de juger que l'ame devoit deja avoir des cannoiffances innées dans l'état précédent, (fi la préexiftance avoit lieu) quelque reculé qu'il pût ètre, tout comme ici: elles devroient donc auffi venir d'un autre état précédent, ou, elles feroient enfin innées ou au moins concréées, ou bien il faudroit aller a l'infini, et faire les ames éternelles, au quel cas ces connoiffances feroient innées en effet, parcequ'elles n'auroient jamais de commencement dans l'ame etc.* Leibnitz. *Nouv. Eff. fur l'Ent. hum. liv. I. ch. 1. p. 35. ed. de Rafpe.*

losoph. *Medit. III.* und *V. Epistol. Part. II. Epist.* 54. — 59. *Princip. philos. Part.* I. 5. 13. Leibnitz *Nouv. Ess. Liv. I. ch.* 1 — 3. *Liv. II. ch.* 1. *Act. Erudit.* 1684. *p.* 541).

3 Alle vier Philosophen sahen ein, dass man die Entstehungsart gewisser Erkenntnisse (nehmlich der *a priori*) aus der Erfahrung nicht erklären kann, daher lassen Plato, Descartes und Malebranche sie übersinnlich entstehen, der erste schon vor der Geburt, die beiden letztern, mit der Geburt von der Gottheit anerschaffen werden. Leibnitz macht zwar auch die Seele zur Quelle derselben, will aber, dass sie erst durch Hinzukunft sinnlicher Eindrücke und des Raisonnements entwickelt werden.

4. Alle Vertheidiger der angebohrnen Vorstellungen vom Plato bis auf Leibnitz hielten es für einen Beweis einer angebohrnen Wahrheit, wenn sie vom ganzen oder grösten Theil des menschlichen Geschlechts geglaubt wird. Leibnitz verwarf diesen Beweis, und sagte, der durchgängige Beifall des menschlichen Geschlechts sei höchstens eine Anzeige*), aber keine Demonstration eines angebohrnen Grundsatzes, dessen entscheidender Beweis einzig darin zu suchen sei, dass seine Gewissheit blos auf dem, was in uns ist (dem innern Bewusstseyn) beruhet.

5. Vor Leibnitz hatten alle angebohrne Begriffe und Grundsätze das Privilegium, ohne Beweis überall für wahr zu passiren. Leibnitz räumte ihnen diesen grossen Vorzug nicht ein, und drang vielmehr auf eine Demonstration derselben.*)

6. Locke verwarf alle angebohrnen Vorstellungen, selbst alle Anlage oder Möglichkeit dazu, und suchte, wie Epicur, alle Erkenntniss (auch die *a priori*) von der Erfahrung abzuleiten (*Ess. conc. l'Ent humain. L. I.*)

*) *Pour moi, je me sers du consentement universel non pas comme d'une preuve principale, mais comme d'une confirmation, car les verités innées, prises pour la lumiere naturelle de la raison, portent leurs caracteres avec elles comme la geometrie, car elles sont enve-*

7. Kant verwirft ebenfalls alle angebohrnen Vorstellungen*), behauptet aber eine Anlage oder Möglichkeit dazu im Erkenntnisvermögen des Menschen, woraus sie bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen, und daher nicht angebohrne Vorstellungen, sondern Vorstellungen *a priori* genannt werden müssen (Ueber eine neue Entdeck. S. 68. f.)

Hissmann. Bemerkungen über einige Regeln für den Geschichtsschr. philosoph. Syst. über Dutens Unters. und über die angebohrnen Begriffe des Plato, Descartes und Leibnitz, im Teutsch. Merk. 1777. October II. S. 22—52.

Angebot,

das Angebot, *oblatio*, *l'offerte*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch bei einem Vertrag dem Andern bekannt gemacht wird, worüber man mit ihm einen Vertrag schliessen will. Bei einem, jeden Vertrage sind nehmlich zwei Personen, eine, welche etwas verspricht, und die der Promittent heisst, und eine, der etwas versprochen wird, welche der Promissar genannt wird. Der Vertrag fängt sich nun damit an, dass er vorbereitet wird, welches das Tractiren heisst. Dieses Tractiren bestehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen das Angebot der erste ist. Dieses bestehet also darin, dass der Promittent dem Promissar etwas anbietet, oder

lopées dans les principes immediats, que vous reconnoissés vous mêmes pour incontestables. Leibnitz. Nouv. Ess. sur l'Entend. hum. liv. I. ch. 2. p. 55.

*) *Tandem quasi sponte cuilibet oboritur quaestio, utrum conceptus uterque (temporis ac spatii) sit connatus an acquisitus. Posterius quidem per demonstrata iam videtur refutatum, prius autem, quia viam sternit philosophiae pigrorum, ulteriorem quamlibet indagationem per citationem caussae primae irritam declarantis, non ita temere admittendum est. Verum conceptus uterque procul dubio acquisitus est. Kant de mundi sensibilis etc.* §. 15.

erklärt (ſagt), daſs er mit ihm worüber einen Vertrag ſchlieſsen will. Der Verkäufer z. B. bietet, entweder mit Worten, oder ſtillſchweigend, ſeine Waare an. Der Verkäufer auf dem Markte ſitzt da, um ſeine Waare zu verkaufen, welches ein ſtillſchweigendes Angebot iſt; jeder Kaufmann übt dieſen rechtlichen Act der Willkühr ſchon dadurch aus, wenn er ſich das Recht zu handeln erwirbt, d. i. ſich vom Staate für einen gültigen Kaufmann erklären läſst*) (ſich, nach einem Magdeburgſchen Kunſtausdruck, vollſtändig macht, vermuthlich, weil es das letzte iſt, was auſser dem Lernen u. ſ. w geſchehen muſs, um ein Kaufmann zu werden, wodurch er dann in die Kaufmannſchaft, oder die Geſellſchaft der Kaufleute überhaupt, oder auch nur eines gewiſſen Theils derſelben aufgenommen wird). Das Angebot heiſst auch das Anerbieten, und iſt eine Declaration oder Willenserklärung.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angebotene,

das Angebotene, *oblatum.* Dasjenige, worüber ein Vertrag gemacht wird (K. 98). Es hat den Namen von dem erſten Act der freien Willkühr bei einem Vertrage, dem Angebot, ſ. Angebot. Dasjenige alſo, was einer bei einem Vertrag anbietet, z. B. das Pferd, welches der Roſshändler verkaufen will, iſt das Angebotene. Dieſes muſs der, dem es angeboten wird, erſt billigen, es muſs ihm (dem Promiſſar) angenehm ſeyn, ſonſt kann es nicht zum Abſchlieſsen des Vertrags kommen. Billigt er aber das Angebotene, ſo iſt das Tractiren zu Ende, aber noch nichts von beiden Seiten erworben, ſondern beide Theile gehen nun erſt zu den Acten des

*) Zwar kann Jemand ſich auch aufnehmen laſſen, um gewiſſe Vorrechte zu genieſsen; dieſes iſt aber eine Ausnahme von der Regel.

Abſchlieſsens über, welche das Verſprechen von der einen und das Annehmen von der andern Seite ſind.

Kant. Metaphyſ. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptſt. 2. Abſchn. §. 19. S. 98.

Angenehm,

iucundum, *agréable*. Diejenige Beſchaffenheit eines Gegenſtandes der Sinnlichkeit, vermöge der er zum Begehren deſſelben reitzt, oder das Angenehme iſt ein Object, das vermittelſt der Empfindung (dadurch, daſs ſie in die Sinne fällt) auf das Begehrungsvermögen Einfluſs hat, und daſſelbe zum Begehren des Objects beſtimmt, oder auch dasjenige, was den Sinnen in der Empfindung (als ſinnliche Vorſtellung) gefällt, was vergnügt oder ergötzt (*delectat*). Denn eben dadurch, daſs etwas den Sinnen in der Empfindung gefällt, beſtimmt es das Begehrungsvermögen zum Begehren des (angenehmen) Gegenſtandes (C. 576. 21. 7.).

2. Angenehm kann aber ein Gegenſtand nicht Jedermann ſeyn, und daher kann nicht ein Jeder den Gegenſtand begehren. Wenn nehmlich das Begehrungsvermögen ſoll ſo beſchaffen ſeyn, daſs es einen gewiſſen ſinnlichen Gegenſtand begehren ſoll, ſo muſs daſſelbe von den Empfindungen, die der Gegenſtand, dadurch, daſs er das Gemüth afficirt, in demſelben hervorbringt, abhängen, d. h. die Empfindung verhält ſich zur Begehrung oder Begierde wie die Urſache zur Wirkung. Die Wirkung muſs aber nothwendig auf die Urſache folgen, ſo wie alſo der Eindruck des Gegenſtandes auf das Gemüth, welcher Empfindung heiſst, entſteht, ſo entſteht auch die Begehrung. Dieſe Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von der Empfindung heiſst die Neigung. Allein die Empfindung würde die Begehrung nicht unmittelbar hervorbringen, wenn nicht auch in dem Gemüth eine Anlage dazu da wäre, das Object zu begehren, welche wirkſam wird durch die Empfindung. Dieſe Anlage heiſst der Naturtrieb. Sobald dieſer Naturtrieb einmal durch den Einfluſs eines Gegen-

ſtandes geweckt oder in Wirkſamkeit geſetzt iſt, ſo beſtimmt er das Begehrungsvermögen zum Begehren, das Begehrungsvermögen bedarf des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmung des Begehrungsvermögens heiſst das Bedürfniſs, in ſubjectiver Bedeutung; aber auch den Gegenſtand, den das Begehrungsvermögen begehrt, nennt man ein Bedürfniſs, in objectiver Bedeutung. Alle Subjecte, für welche Gegenſtände angenehm ſind, fühlen ein Bedürfniſs derſelben, und dieſe Gegenſtände ſind für ſie Bedürfniſſe. Der angenehme Gegenſtand läſst aber dem bedürftigen Subject keine Freiheit, ſich ſelbſt irgend woraus einen Gegenſtand der Luſt zu machen, es iſt dabei keine Wahl (M. II. 458). Das Intereſſe der Sinne zwingt den Beifall ab, es iſt unmöglich für dasjenige Subject, welches ein ſinnliches Wohlgefallen an der Exiſtenz eines Objects hat, daſſelbe nach Willkühr nicht mehr angenehm zu finden; obwohl der angenehmſte Gegenſtand dem Subject, dem er ſo angenehm iſt, unangenehm und widerlich gemacht werden kann, entweder durch die Phantaſie oder eine andere Modificirung der Sinnenorgane. Daſs nun ein Subject dieſen oder jenen Naturtrieb hat, gehört zu der eigenthümlichen Beſchaffenheit derſelben, folglich auch, daſs ihm ein Gegenſtand angenehm iſt oder nicht. Die Annehmlichkeit, oder die Beſchaffenheit, daſs etwas angenehm iſt, iſt nicht bloſs in dem angenehmen Gegenſtande, ſondern zugleich in der Beſchaffenheit, des Subjects, dem ein Gegenſtand angenehm iſt, gegründet, folglich kann einem Subject ein Gegenſtand angenehm ſeyn, der einem andern unangenehm, einem dritten gleichgültig iſt (G. 38. *).

3. In Anſehung des Angenehmen beſcheidet ſich alſo ein Jeder, daſs ſein Urtheil, welches er auf ein Privatgefühl, nehmlich ſein beſonderes, individuelles Gefühl gründet, und wodurch es möglich wird, daſs ihm der Gegenſtand gefällt, ſich auch bloſs auf ſeine Perſon einſchränke. Man ſollte daher nicht ſagen, der Canarienſect iſt angenehm, der Faſan iſt wohlſchmeckend, ſondern er iſt mir angenehm, für meinen Geſchmack wohlſchmeckend. Und ſo nicht allein im Geſchmack der Zunge, des Gau-

mens, ſondern, auch dem, was für die Augen und Ohren jedem angenehm iſt. Dem einen iſt die violette Farbe ſanft und lieblich, dem andern todt und erſtorben; dem einen gefällt roth am beſten, dem andern blau; der eine ſieht für jeden Gegenſtand eine eigene beſtimmte Farbe gern, der andere, möchte, daſs eine Anzahl Gegenſtände alle ſeine Lieblingsfarbe hätten. Man findet, daſs Einer den Ton der Blaſeinſtrumente, der Andre den der Saiteninſtrumente, der Dritte Trommeln und Pauken vorzieht. Man kann alſo nicht darüber ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht, denn was dem Einen angenehm iſt, das iſt dem Andern unangenehm (M. II. 461). Gleichwohl findet man auch, daſs manches Object vielen Menſchen angenehm iſt, allein dieſes giebt doch nur die Erfahrung, man kann daher nicht in abſoluter, ſondern nur in comparativer Bedeutung ſagen, daſs dieſe Objecte allgemein angenehm ſind, d. h. die meiſten Menſchen, oder auch vielleicht alle, an denen man die Wahrnehmung bisher anſtellte, fanden das Object angenehm. Eine ſolche Allgemeinheit heiſst beſſer Einhelligkeit. Nach dieſer Einhelligkeit ſagt man dann wohl, der Faſan iſt wohlſchmeckend, und wer das nicht zugiebt, hat keinen feinen Geſchmack, d. h. ſein Geſchmacksorgan iſt nicht geübt genug, das wohlſchmeckend zu finden, was die meiſten im Wohlſchmack geübten Zungen wohlſchmeckend finden. Dieſe Einhelligkeit giebt alſo keine univerſalen Regeln, d. h. ſolche, von denen keine Ausnahme gilt, ſondern nur generale, oder ſolche, die in den meiſten Fällen gelten. Mit dem Schönen und Guten iſt es hierin ganz anders. Niemand gründet ſein Urtheil, daſs etwas ſchön oder gut ſei, auf ſein individuelles Gefühl, das ihm allein eigen iſt, ſondern in Anſehung des Schönen fordert ein Jeder, daſs alle Menſchen, wie er, Wohlgefallen an dem Object, welches er für ſchön erklärt, finden ſollen; und in Anſehung des Guten fordert ein Jeder, daſs alle Menſchen, wie er, das für gut erkennen ſollen, was er dafür erkennt. Niemand wird ſagen, das iſt mir ſchön, oder das finde ich nur zu einem gewiſſen Zweck nützlich, oder das iſt nur für mich ſittlich gut (M. II, 462, 463. U. 18. U. 20.).

4. Ist dem Subject der Gegenstand angenehm, so ist ihm auch das Daseyn des Gegenstandes angenehm. Diese Annehmlichkeit des Daseyns eines Gegenstandes heifst das Interesse an demselben, und der Gegenstand interessirt mich, wenn sein Daseyn mir angenehm ist. Wer aber aus Interesse handelt, der hat es sich zur Regel gemacht, seine Handlung nach der Annehmlichkeit einzurichten, die das Daseyn eines Objects für ihn hat; daher heifst die Abhängigkeit des Begehrungsvermögens von einer solchen Regel auch das Interesse, und wenn er so handelt, so sagt man, er handelt interessirt. (U. 9).

Das Angenehme ist auch hierin vom Schönen und vom Guten unterschieden. Wenn der Gegenstand so beschaffen ist, dafs er blofs mein Wohlgefallen an demselben rege macht, ohne dafs das Daseyn desselben Einflufs auf mein Gefühl der Lust hat, so ist der Gegenstand schön, interessirt aber der Gegenstand, so ist er angenehm. Bei dem schönen Gegenstande habe ich blofs ein Wohlgefallen an dem Gegenstande. Die Existenz des Gegenstandes aber kann mir gleichgültig oder gar zuwider seyn, z. B. die eines schönen Pallastes, der vom Schweifs der Unterthanen erbauet ist. Ein solches Wohlgefallen drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: der Gegenstand gefällt mir. Der angenehme Gegenstand hat hingegen Einflufs auf meinen Zustand, oder macht mein Interesse rege, und dieses drücke ich dadurch aus, dafs ich sage: er vergnügt mich (U. 7.). Das erste Urtheil drückt den Beifall aus, den ich dem schönen Gegenstande geben mufs, das zweite aber giebt die Neigung an, die das Daseyn des Gegenstandes zu demselben in mir erzeugt. Ist der Gegenstand aber in einem hohen Grade angenehm, so ist das Vergnügen, das er macht, so innig, dafs das Subject sogar nicht einmal gern über ihn urtheilt, sondern nur das innige Vergnügen fühlt, welches geniefsen genannt wird, und dessen auch vernunftlose Thiere fähig sind, dahingegen der Genufs des Wohlgefallens am Schönen vornehmlich im Urtheil

bestehet, dessen nur vernünftige Wesen fähig sind (M. II. 450. 457. U. 15.).

Wenn der Gegenstand gut ist, so hat ebenfalls das Daseyn desselben auf mein Gefühl der Lust Einfluss, aber das Daseyn gefällt dann nicht vermittelst der Empfindung (als etwas, das in die Sinne fällt), sondern vermittelst eines Begriffs (als etwas im Verstande vorhandenes, es sei nun vermittelst des Begriffs, dass es Mittel zu einem Zweck ist, oder, dass es an sich gut ist, im ersten Fall ist es das Nützliche, im zweiten das sittlich Gute). Das Angenehme gefällt also durch Empfindung, das Schöne durch Reflexion, das Nützliche durch den Begriff vom Object, dass es wozu gut ist, das Gute (M. II. 456) durch den Begriff vom Object, dass es an sich gut ist (M. II. 457. 452. U. 10.). Zwar scheint das Angenehme mit dem Guten in vielen Fällen einerlei zu seyn. Man gebraucht nehmlich gemeiniglich dauerhaft angenehm und gut als gleichbedeutend. So sagt man von einem Essen, was dem Geschmack stets angenehm ist, es schmeckt gut, und versteht darunter, dass dem so Urtheilenden der Geschmack des Essens jedesmal angenehm sei. Allein eigentlich ist das unbestimmt und fehlerhaft gesprochen, denn gut ist das Wort, das entweder das bezeichnet, was das Moralgesetz billigt, das sittlich Gute, oder das, was zu einem Zweck taugt; beides aber ist nicht das, was durch gut schmecken ausgedrückt werden soll, nehmlich dass es dem Geschmack unmittelbar gefällt. Man könnte zwar auch sagen, die wohlschmeckende Speise sei zweckmäfsig für den Geschmack; allein das verstehet man nicht darunter, wenn man sagt, dass sie gut schmeckt, welches man schon daraus sieht, dass man nicht sagen kann, sie schmeckt nützlich, sondern sie ist nützlich. Der Unterschied besteht nehmlich darinn, dass wenn gut, im Sinne des Nützlichen, von der wohlschmeckenden Speise gebraucht werden soll, so bringe ich diese erst unter ein Vernunftprincip vermittelst des Begriffs eines Zwecks. Gesetzt, wir wollten z. B. diesen Abend eine leckere Mahlzeit halten, und uns durch unsere Gaumen vergnügen, so haben

wir einen Zweck. Wer aber den Zweck will, der will auch die Mittel. Will ich mich durch den Gaumen vergnügen, so muſs ich nicht was wohlriechendes oder wohlklingendes, sondern wohlschmeckendes essen. Das sind Vernunftprincipien der Willensbestimmung nach Zwecken. Nun weiſs ich, ein Fasan ist wohlschmeckend, er taugt also zu meinem Zweck, und wird mir, wenn ich ihn habe, zu meinem Vorhaben nützlich seyn. Aber dadurch, daſs er zu meinem Zweck dient, ist er nicht angenehm, wohl aber dient er dadurch, daſs er dem Geschmack angenehm ist, zu meinem Zweck. Hier brauchte ich also Verstand und Urtheilskraft, um den Fasan für nützlich zu erklären, oder für gut dazu, mich durch den Gaumen zu vergnügen; aber ihn für angenehm zu erklären, bedarf es keines Begriffs von Mittel oder Zweck, sondern bloſs, daſs ich den Fasan koste und schmecke, und daſs ich weiſs, daſs dasjenige, was mir unmittelbar (ohne Begriffe z. B. des Zwecks oder der Sittlichkeit dazu nöthig zu haben) gefällt, wenn ichs schmecke, angenehm heiſst (M. II. 453. U. 11.).

5. Selbst in den gemeinsten Reden macht man diesen Unterschied. Ein Kind will noch von einer Speise essen, ein Beweis, daſs ihm die Speise angenehm ist, daſs sie seiner Zunge und seinem Gaumen behagt; allein die Mutter schlägt es ab, ihm noch von der Speise zu geben, mit den Worten, es ist nicht gut, und will damit sagen, es könnte dir schädlich seyn, schlimme Folgen für deine Gesundheit haben, wenn du noch davon äſsest. So kann also etwas angenehm seyn, und dennoch einen Zweck vernichten, d. h. schädlich oder nicht gut seyn. Rhabarber ist unangenehm für vieler Menschen Geschmack, und dennoch gut, nehmlich für den, welchem die Gesundheit Zweck ist, sie ist nützlich oder unsrer Gesundheit zuträglich. (M. II. 454).

6. Wir haben also nun die unterscheidenden Merkmale des Angenehmen gefunden, nehmlich wenn etwas angenehm ist, so

a. darf es nicht gerade Jedermann gefallen (2), sondern das Vergnügen, das es verursacht, ist nicht allgemein (3);

b. das Daseyn des angenehmen Gegenstandes ist ebenfalls angenehm, oder der Gegenstand interessirt (4. 5).

c. der Gegenstand und das Daseyn desselben vergnügen unmittelbar, ohne Reflexion und ohne Begriff (4. 5).

Das Vermögen, in Beurtheilung des Angenehmen mit mehrern zusammenzustimmen (oder der Einhelligkeit darin (3).) heifst der Sinnengeschmack. Ein Jeder hat aber seinen eigenen Sinnengeschmack, weil es ein Urtheil über einen Gegenstand in Ansehung seines Verhältnisses zum Gefühl ist, welches nur subjectiv ist, und blofs comparative Allgemeinheit oder Einhelligkeit giebt (3) (M. II. 465).

7. Das Angenehme ist, als Triebfeder der Begierden, durchgängig von einerlei Art. Daher sind die angenehmen Gefühle nur dem Grade nach verschieden, und darauf beziehen sich auch ihre verschiedenen Namen, z. B. anmuthig, lieblich, ergötzend, erfreulich u. s. w. deren Beschaffenheit die empirische Psychologie untersucht. Es kömmt folglich bei Beurtheilung des Einflusses desselben auf das Gemüth nur auf die Menge der Reize und gleichsam nur auf die Masse der angenehmen Empfindung an, und diese läfst sich also durch nichts als nur durch die Quantität verständlich machen. Dennoch kann ein Jeder für sich selbst eine Tafel der angenehmen Objecte, geordnet nach der Anzahl ihrer Reize, seinen eigenen Gefühlen nach, entwerfen. Eine solche Tafel würde also für jedes Subject anders aussehen, oder die Objecte würden in jeder derselben in einer andern Ordnung auf einander folgen, eben weil die besondere Modification der Sinnenorgane eines jeden Individui die Annehmlichkeit bestimmt. Es hängt diese Ordnung sogar von dem Zustande ab, worin sich das Subject befindet, z. B. eine Tafel über den Wohlgeschmack des Obstes würde ganz anders aussehen, wenn sie wäre entworfen worden, da das Subject durstete, als da es hungerte. Denn im ersten Fall würden

die saftreichen Früchte der Zahl der Reize nach oben an stehen, im letztern Falle hingegen die mehlreichen oder mufsigten. Eben so würde der Weinkenner die Weine nicht immer nach derselben Ordnung auf einander folgen lassen, sondern nach dem Zustande, worin sich seine Zunge jedesmal befände. U. 113.

Kant. Critik der reinen Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. IX. Abschn. S 576.
Dessen Grundl. zur Met. der Sitten. S. 38 *)
Dessen Critik der Urtheilskraft I. Th. §. 3. S. 7. ff. §. 4. S. 10. ff. §. 5. S. 14. ff. §. 7. S. 18. ff.

Animalisch.

S. Animalität.

Animalität,

animalitas, la vie animale. So heifst das Leben in der Materie, oder diejenige Beschaffenheit derselben, dafs sie aus einem innern Princip zur Bewegung oder Ruhe bestimmt werden kann. Wenn die Materie so beschaffen ist, dafs sie ohne Einwirkung einer andern Materie aus der Ruhe in Bewegung, oder umgekehrt, aus der Bewegung in Ruhe gesetzt wird, so ist sie animalisch (C. 403), so ist z. B. alles Vergnügen ein animalisches Gefühl, d. h. ein Gefühl in der Materie, das den Grund der Veränderung des Zustandes eines Körpers, aus der Ruhe in die Bewegung, oder umgekehrt, enthält. Da wir nun kein anderes inneres Princip, oder innern Grund kennen, der den Zustand einer Substanz verändern könnte, als das Begehren, das Begehren aber nicht im äufsern Sinn ist: so sind wir genöthigt, in jeder Materie, in so weit sie animalisch ist, ein Begehrungsvermögen vorauszusetzen. Folglich ist alle Materie, als solche, eigentlich leblos, weil Materie etwas im äufsern Sinn befindliches ist. Finden wir aber eine Materie, welche animalisch ist, so müssen wir ihr einen Grund der Animalität, ein Lebensprincip beilegen, welches daher nicht etwas in der Materie seyn kann, son-

dern ein in einem innern Sinn befindliches und mit der Materie nicht räumlich, fondern virtualiter (der Wirkung nach) verknüpftes Begehren. Ein folcher innerer Grund der Veränderung des Zuftandes der Materie heifst ihr Lebensprincip, oder ihre Seele, und eine begrenzte Materie oder ein Körper mit einer Seele virtualiter verknüpft, ein lebendes Wefen. S. Materie, Seele.

2. Die Animalität eines Körpers aber, oder diejenige Befchaffenheit deffelben, dafs er aus einem innern Princip in Bewegung gefetzt werden kann, beftehet in zwei Stücken, worin er fich von jedem andern Körper, der nur durch äufsere Einwirkung eines andern Körpers aufser ihm, alfo nur mechanifch in Bewegung gefetzt werden kann, unterfcheidet, in der Irritabilität und Senfibilität.

a. Die Irritabilität oder Reizbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der thierifchen Muskelfafern, welche den thierifchen Körper der willkührlichen Bewegung fähig macht. Sie ift das eine vermittelnde Princip, wodurch dem Lebensprincip im innern Sinne die Veränderung des Zuftandes des thierifchen Körpers zur Bewegung oder Ruhe möglich wird. Man kann fie daher die Thierkraft nennen.

b. Die Senfibilität oder Fühlbarkeit ift eine ganz befondere und eigenthümliche Kraft der Nerven, welche die thierifchen Körper der äufsern und innern Eindrücke und folglich der Empfindung fähig macht. Sie ift das zweite vermittelnde Princip zwifchen dem innern Lebensprincip und der Materie, und da durch fie allein Vorftellungen möglich werden, und fie auch Vorftellungen vorausfetzt, fo kann fie die Seelenkraft heifsen.

Kant. Crit. der rein. Vernunft. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. I. Hauptft. 403.
Deff. Crit. der Urtheilskraft. I. Th. §. 53. Anmerkung S. 225.

Anlage,

Disposition, *dispositio*, *disposition*. Die Bestandstücke und die Formen ihrer Verbindung, die zu etwas erforderlich sind, z. B. die Anlagen des Menschen sind die Bestandstücke, die dazu erforderlich sind, um ein Mensch zu seyn, und die Formen ihrer Verbindung. Sie ist ursprünglich, wenn sie zu der Möglichkeit eines solchen Wesens nothwendig gehört; wenn das Wesen aber auch ohne dieselbe möglich wäre, so ist die Anlage zufällig (R. 18).

Anlagen des Menschen zum Begehren.

1. Man kann die Anlagen des Menschen, die sich unmittelbar auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen, auf drei Klassen, als Elemente dessen, wozu der Mensch bestimmt ist, bringen, nehmlich die Anlage (R. 13)

a) für die Thierheit des Menschen, als eines lebenden;

b) für die Menschheit des Menschen, als eines vernünftigen;

c) für die Persönlichkeit des Menschen, als eines der Zurechnung fähigen Wesens (R. 14.).

Anmerk. Die letzte ist nicht schon im Begriff der zweiten enthalten, sondern muss nothwendig als eine besondere Anlage betrachtet werden; denn daraus, dass einer Vernunft zu speculiren hat, folgt noch nicht das Vermögen einer practischen Vernunft, oder sich unmittelbar durch die Vorstellung des Gesetzes, ohne alle Rücksicht auf Vortheil oder Schaden, bloss um des Gesetzes selbst willen zum Handeln bestimmen zu lassen.

2. Die Anlage für die Thierheit des Menschen, oder die Möglichkeit desselben zu leben, kann man unter dem allgemeinen Titel der physischen und bloss mechanischen Selbstliebe, d. i. einer solchen bringen, wozu nicht Vernunft erfordert wird. Eine solche mechanische Selbstliebe haben daher auch die unvernünftigen Thiere, sie nähren sich, pflanzen sich fort und leben in Gemeinschaft mit andern Thieren. Sie ist dreifach:

a) zur Erhaltung ſeiner ſelbſt;

b) zur Fortpflanzung ſeiner Art;

c) zur Gemeinſchaft mit ſeines Gleichen. (R. 14.)

3. Die Anlagen für die Menſchheit, oder die Möglichkeit des Menſchen vernünftig zu leben und mit Ueberlegung zu handeln (zur Klugheit), können auf den allgemeinen Titel der zwar phyſiſchen, aber doch vergleichenden Selbſtliebe (wozu Vernunft erfordert wird) gebracht werden; ſich nehmlich nun in Vergleichung mit andern als glücklich oder unglücklich zu beurtheilen. Dem Menſchen muſs es nehmlich, durch die Einrichtung ſeiner Natur, möglich ſeyn, geneigt und fähig zu werden, ſeinen Zuſtand mit dem Zuſtande andrer Menſchen zuſammen zu halten, um zu beurtheilen, ob dieſe oder Er ihren Naturtrieben beſſer genugthun, oder ſie beſſer befriedigen, und wer alſo unter ihnen der glücklichſte iſt. Von dieſer vergleichenden Selbſtliebe rührt die Neigung her, ſich in der Meinung Anderer einen Werth zu verſchaffen, oder der Trieb nach Ehre; und zwar urſprünglich bloſs der der Gleichheit (ein Menſch will ſo viel ſeyn als jeder Anderer): keinem über ſich Ueberlegenheit zu verſtatten, mit einer beſtändigen Beſorgniſs verbunden, daſs Andere darnach ſtreben möchten; woraus nach gerade eine ungerechte Begierde entſpringt, ſich über Andere eine Ueberlegenheit zu erwerben, ſich über Andere zu erheben, und dieſe unter ſich hinabzuſetzen. Man ſieht hier alſo die Anlage zur Eiferſucht und Nebenbuhlerei (R. 15.)

4. Die Anlage für die Perſönlichkeit, oder die Möglichkeit zur Moralität, iſt die Empfänglichkeit der Achtung für das moraliſche Geſetz, als einer für ſich hinreichenden Triebfeder. Solche Anlage iſt das moraliſche Gefühl, welches, wenn es Triebfeder der Willkühr wird, zugleich Zweck dieſer Naturanlage wird; von ihr rührt alſo der gute Character her, oder diejenige Beſchaffenheit der Willkühr, daſs ſie das moraliſche Gefühl in ihre Maxime aufgenommen hat, welche Beſchaffenheit, wie über-

haupt jeder Character der freien Willkühr, etwas iſt, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber auf unſrer Natur beruhet, oder wozu die Anlage in uns vorhanden ſeyn muſs (R. 16).

5. Dieſe drei Anlagen können nun nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit betrachtet werden. Die erſte (2) hat keine Vernunft, die zweite (3) nur pragmatiſche, oder andern Triebfedern dienſtbare, die dritte (4) aber allein für ſich ſelbſt practiſche, d. i. unbedingt geſetzgebende Vernunft zur Wurzel. Allein dieſe Anlagen im Menſchen ſind nicht allein (negativ) gut, ſie widerſtreiten nicht dem moraliſchen Geſetze, ſondern ſie ſind auch Anlagen zum Guten, ſie befördern die Befolgung des Geſetzes. Dieſe Anlagen gehören auch zur Möglichkeit der menſchlichen Natur, und ſind alſo urſprünglich. Die beiden erſtern kann der Menſch zweckwidrig gebrauchen, aber nicht vertilgen.

6. Wenn wir nehmlich die Anlage zur Thierheit (2) betrachten, ſo finden wir, daſs ſie zwar nicht die Wurzel von Laſtern ſei, daſs aber doch durch die Willkühr Laſter auf ſie gepfropft werden, und ſo aus ihr entſprieſsen können. Man kann ſie Laſter der Rohigkeit der Natur heiſsen. Dieſer Laſter giebt es, nach der dreifachen Anlage zur Thierheit, eigentlich drei, welche hernach, nach der phyſiologiſcheu Beſchaffenheit des Menſchen und ſeinen Verhältniſſen zu den übrigeu Menſchen, Modificationen leiden, nehmlich:

a) die Völlerei, oder die zweckwidrige Befriedigung des Erhaltungstriebes, wider das Moralgeſetz;

b) die Wolluſt, oder die zweckwidrige Befriedigung des Fortpflanzungstriebes, wider das Moralgeſetz.

c) die wilde Geſetzloſigkeit, oder die zweckwidrige Befriedigung des Geſelligkeitstriebes, wider das Moralgeſetz (R. 15).

Dieſe Laſter heiſsen in ihrer höchſten Abweichung vom Naturzwecke viehiſche Laſter, weil derjenige, der ſich ihnen überläſst, auf die beiden übrigen Anlagen gar keine Rückſicht weiter nimmt. Da man aber doch

weiſs, daſs ſelbſt bei ſolchen Menſchen, die wir viehiſche nennen, noch Klugheit und moraliſches Gefühl anzutreffen iſt, ſo kann man es wohl als möglich anſehen, daſs unter jeder Hinabſinkung zum Vieh noch eine tiefere ſeyn könne, und alſo iſt die höchſte Abweichung nur eine Idee, die im hohen Grade bei Menſchen als erreicht angeſehen wird. Es läſst ſich hierauf eine Eintheilung der Pflichten gründen, welche den viehiſchen Laſtern entgegen geſetzt ſind, daher giebt es auch drei Tugenden, nehmlich: Nüchternheit, Keuſchheit und Gerechtigkeit.

7. Wenn wir die Anlage für die Menſchheit betrachten, ſo finden wir wiederum, daſs ſie nicht die Wurzel von Laſtern ſei, aber doch Laſter, vermittelſt der Willkühr und vergleichenden Vernunft (welche nehmlich bloſs ſpeculirend iſt, und nichts vom Moralgeſetz weiſs, als welches zur Anlage für die Perſönlichkeit gehört), darauf gepfropft werden können. Dieſe Laſter ſind die der geheimen und offenbaren Feindſeligkeit. Sie entſtehen, wenn der Menſch beſorgt, daſs Andere ſich bemühen, ſich eine verhaſste Ueberlegenheit über ihn zu verſchaffen. Dann entſteht die Neigung in ihm, der Sicherheit halben, ſich eine Ueberlegenheit über diejenigen zu verſchaffen, die ſich darum bemühen, als Vorbauungsmittel gegen den Erfolg dieſer Bemühungen. Die Idee eines ſolchen Wetteifers iſt an ſich nichts böſes, ſie ſchlieſst die Wechſelliebe nicht aus, und ihr Naturzweck iſt eigentlich, als Triebfeder zur Cultur zu dienen. S. Cultur. Sie wird nur böſe, wenn ſie mit Uebertretung des Moralgeſetzes ausgeführt wird; dann entſtehen Laſter, die in ihren höchſten Abweichungen vom Naturzwecke alle Wechſelliebe ausſchlieſsen und teufliſche Laſter heiſsen. (R. 16.).

8. Wenn wir die Anlage für die Perſönlichkeit betrachten, ſo finden wir, daſs keine Laſter aus ihr entſprieſſen und auf ſie gepfropft werden können, aber daſs ſie doch die Möglichkeit zur Unmoralität, ſo wie zur Moralität enthalte. Die Idee des moraliſchen Geſetzes allein, mit der davon unzertrennlichen Achtung, kann man nicht füglich eine Anlage für die Perſönlichkeit nennen. Sie iſt die

Perſönlichkeit ſelbſt (die Idee der Menſchheit als eines Dinges an ſich, folglich ganz intellectuell betrachtet). Das iſt etwas, das nur erworben werden kann, deſſen Möglichkeit aber, d. i. die Anlage dazu, dennoch in unſrer Natur vorhanden ſeyn muſs, worauf aber ſchlechterdings nichts Böſes gepfropft werden kann. Dieſe Anlage iſt die Möglichkeit, die Achtung fürs Geſetz in unſre Maxime aufzunehmen. Dieſes iſt eine Anlage zur Perſönlichkeit und noch nicht die Perſönlichkeit ſelbſt, ſondern ein ſubjectiver Grund derſelben, ein Zuſatz zur Perſönlichkeit. Dieſe Anlage iſt daher auch nicht der Grund einzelner Tugenden oder Laſter, ſondern der Moralität oder Sittlichkeit überhaupt, ohne ſie wäre der Menſch weder moraliſch noch unmoraliſch. (R. 17).

Der Menſch hat noch mehrere Anlagen, z. B. ſeine Anlagen zum Dichten, zur Malerei, überhaupt zu den Künſten, Wiſſenſchaften u. ſ. w. Hier iſt aber nur die Rede von den Anlagen des Menſchen, die ſich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkühr beziehen.

Kant. Religion innerhalb der Grenzen. I. Stück. 1. S. 15.
Jacob. Philoſ. Sittenlehre. 3. Th. 1. Hauptſt. 7. Abſchn. §. 414 — 416.
Deſſelb. Krit. Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphyſik. Halle 1788. §. 175. S. 124.
Locke Eſſai concernant l'Entendement. liv. II. ch. XXII. §. 10.

Anleihe,

mutuum, prêt. Die Veräuſserung einer Sache, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten, z. B. Getraide gegen Getraide, oder Geld gegen Geld (K. 120). Wenn ich nehmlich einem Ackermann das Getraide zu ſeiner Ausſaat gebe, unter der Bedingung, daſs er mir daſſelbe nach der Ernte wieder gebe, ſo iſt das eine Anleihe dieſes Getraides. Die Anleihe iſt vom Verleihen wohl zu unterſcheiden. S. Anleiher und Verleihen.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. 3. Abſchn. §. 31. S. 120.

Anleiher,

commodator, *prêteur*. Derjenige, der eine Sache veräuſsert, unter der Bedingung, ſie nur der Species nach wieder zu erhalten. S. Anleihe. Kant nennt aber (K. 145) Anleiher, was er eigentlich Verleiher nennen ſollte. Ein Verleiher iſt nehmlich derjenige, der den Gebrauch einer Sache, die ihm gehört, einem Andern eine Zeitlang umſonſt bewilliget. S. Verleiher. So braucht auch Kant ſelbſt das Wort Verleihen. (K. 120).

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptſt. §. 31. A, b. S. 120. III. Hauptſt. §. 38. ** S. 145.

Anmaſsung

des Geſchmacksurtheils. S. Geſchmacksurtheil.

Annehmen.

S. Vorausſetzen.

Annehmen

die göttliche Beihülfe im Guten. K. 45. Dieſer Ausdruck bezeichnet das Aufnehmen der poſitiven Kraftvermehrung durch Gott in unſre Maxime, wodurch es allein möglich wird, daſs Jemanden das Gute zugerechnet, und er für einen guten Menſchen erkannt werde. So wird z. B. die Beihülfe zum Guten angenommen, wenn wir den beſtändigen Vorſatz haben, auf jede gute Regung, jedes Gefühl der Achtung für eine Pflicht zu achten, die Aufforderung in uns zur Erfüllung derſelben zu befolgen, den Muth, den wir fühlen, eine gute, aber mit Schwierigkeiten verbundene That nicht verrauchen zu laſſen, und die Mittel, durch

die wir zum Guten ermuntert werden können, zu benutzen.

2. Da der Mensch den freien Willen haben muſs, die göttliche Beihülfe zu benutzen oder nicht, wenn ihm das Gute, das dadurch gewirkt wird, soll zugerechnet werden, so muſs die Besserung von dem Menschen abhängen. Daher der Satz der Kirchenväter: *Deus volentibus dat gratiam*, nur denen, die wollen, giebt Gott die Gnade.

3. Man nennt insgemein die Beihülfe Gottes zum Guten in dem Menschen die Gnade *(gratia)*. Dies kann zugelassen werden, nur muſs man nicht den falschen Begriff damit verbinden, als ob Gott sich dann allein thätig und der Mensch nur leidend verhielte. Dann könnte dem Menschen sein sittlich gutes Verhalten nicht zugerechnet werden. Bisweilen ist man, durch eine falsche Exegese verleitet, darin so weit gegangen, daſs man dem Menschen dabei alle Mitwirkung abgestritten, und alles Gott zugeschrieben hat. Wenn der Mensch nicht nach bloſser Willkühr, sondern nach Gerechtigkeit soll behandelt werden, so muſs er die göttliche Beihülfe annehmen, und ihm dadurch das Gute zugerechnet werden. Da aber die göttliche Beihülfe die Wirkung einer übersinnlichen Ursache ist, und es folglich keine Erfahrung davon geben kann, so muſs der Mensch nur immer den Vorsatz haben, alle Mittel zum Guten, die er in und auſser sich findet, zu benutzen, und folglich gut seyn wollen. So ist es sehr schicklich, die Besserung des Menschen von Gott abhängen zu lassen, aber die Annehmung derselben dem Menschen zuzurechnen. Begriffen wird aber durch diese Idee von der göttlichen Beihülfe eigentlich nichts, weil hierbei immer ein Actus der menschlichen Freiheit vorkömmt, der jederzeit für uns unbegreiflich ist (R. 279).

4. Das Annehmen der göttlichen Beihülfe geschieht entweder schon vorher, durch den Vorsatz der Besserung, den der Mensch faſst (er macht sich der Beihülfe Gottes würdig), oder Gott wirkt in dem Menschen den Vorsatz der Sinnesänderung, und der Mensch nimmt das an und führt es aus.

5. Wenn die Beihülfe Gottes so gedacht wird, dass sie den Menschen vollkommen bessert, so heisst sie die vollkommene Gnade (*gratia efficax*). Von dieser vollkommenen Gnade behaupteten einige, der Mensch könne ihr nicht widerstehen.

6. Alle Bekehrung des Menschen ist unbegreiflich, aber sie muss möglich seyn, sollte auch das, was wir dabei thun können, für sich allein unzureichend seyn, und wir uns dadurch nur eines für uns unerforschlichen höhern Beistandes empfänglich machen, s. Gnade. Wenn also höhere Mitwirkung das ergänzen soll, was nicht in des Menschen Vermögen steht, so muss der Mensch thun, so viel in seinen Kräften steht. Wir haben es nicht nöthig zu wissen, worin diese höhere Mitwirkung Gottes bestehet, s. Gnadenwirkung. Es ist dem Menschen genug zu wissen, was er selbst zu thun habe.

7. Hieraus lässt sich nun erklären, wie die Vernunft auf die Idee der übernatürlichen Beihülfe Gottes kömmt. Die Vernunft ist sich ihres Unvermögens zum Guten bewusst, s. Verderbtheit des menschlichen Herzens, daher dehnt sie sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ersetzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen, obwohl sie auch die Möglichkeit oder Wirklichkeit der Gegenstände derselben nicht bestreitet.

8. Man kann den Glauben an solche Ideen den (über die Möglichkeit derselben) reflectirenden nennen, wenn man sich aber anmasst, die Gegenstände derselben zu erkennen, etwas davon zu wissen, den dogmatischen. Der letztere kömmt der Vernunft unaufrichtig und vermessen vor. Die Schwierigkeiten wegzuräumen bei dem, was moralisch fest steht, ist ein Nebengeschäft (Parergon). Der Nachtheil des Gebrauchs der Gnadenwirkungen in der Religion heisst Schwärmerei.

9. Die Herbeirufung der Gnadenwirkungen kann also nicht in die Maxime der Vernunft aufgenommen werden, wenn diese sich innerhalb ihrer Grenzen hält, wie überhaupt nichts Uebernatürliches, weil gerade bei

dieſem aller Gebrauch aufhört. Die Vorausſetzung einer practiſchen Benutzung dieſer Idee iſt ganz ſich ſelbſt widerſprechend.

Kant. Religion der Vernunft. 2 Aufl. S. 49 — 64. vorzüglich die Anmerkung S. 64.

Annehmlichkeit,

iucunditas, *agrément*. Diejenige Beſchaffenheit eines Objects, daſs es den Sinnen in der Empfindung gefällt, und folglich vergnügt. Ein Apfel hat Annehmlichkeit für manchen Gaumen. Der Canarienſect ſchmeckt manchem Menſchen wohl, und hat daher Annehmlichkeit für ihn, ſ. den Artikel: angenehm. (U. 238.). Dieſe Annehmlichkeit kann nicht der Beſtimmungsgrund des Geſchmacks ſeyn, denn ſonſt lieſse ſich über ein Geſchmacksurtheil nicht ſtreiten, weil die Annehmlichkeit von der ſubjectiven Beſchaffenheit der Gefühlsorgane abhängt, und daher das, was für den Einen Annehmlichkeit hat, es nicht immer für den Andern hat. Aber man trachtet dennoch, ohne objective Gründe zu haben, durch wechſelſeitigen Widerſtand nach Einhelligkeit der Urtheile über eine Sache des Geſchmacks. Folglich kann Schönheit und Annehmlichkeit nicht einerlei ſeyn. Ueber Schönheit läſst ſich ſtreiten, weil ſie für Jedermann gilt, der Geſchmack hat, daher ſpricht man auch dem den Geſchmack ab, der das Schöne nicht für ſchön erkennen will; über Annehmlichkeit aber läſst ſich nicht ſtreiten, denn ſie gilt nur für einen ſo oder ſo modificirten Sinn, folglich nicht für Jedermann, wie lieſse ſich denn darüber ſtreiten, ob etwas angenehm ſei oder nicht.

Kant. Crit. der Urtheilskr. I. Th. §. 57. S. 238.

Annehmung,

Acceptation, *acceptatio*, *acceptation*. Derjenige rechtliche Act der Willkühr, wodurch, bei einem Vertrage, dem Andern (Promittenten) erklärt

wird, dafs man fich das Verfprochene wolle leiften laffen. S. Angebot. Der Vertrag endigt fich nehmlich damit, dafs er conftituirt wird, welches das Abfchliefsen heifst. Diefes Abfchliefsen beftehet aus zwei rechtlichen Acten der Willkühr, von denen die Annehmung der zweite oder letzte des ganzen Vertrags ift. Sie beftehet alfo darin, dafs der Promiffar das annimmt, was der Promittent verfpricht, und dann wird der Promiffar ein Acceptant, d. i. derjenige, der erklärt, dafs er das Verfprechen annimmt. Wer etwas kauft, und die Waare für den Preis, worüber die Contrahirenden oder Pacifcenten (d. i. diejenigen, die einen Vertrag fchliefsen, hier Käufer und Verkäufer) einig geworden find, zu nehmen erklärt, ift der Acceptant in Anfehung der Waare. Da hier das Verfprechen gegenfeitig ift, fo ift der Verkäufer der Acceptant in Anfehung des Geldes, das für die Waare gegeben wird (K. 98). Ohne diefe Annehmung kann nichts von dem Einen auf den Andern übergehen, weil es fonft an dem Willen des Andern fehlen würde, ohne welchen keine rechtliche Behandlung deffelben möglich ift. (K. 135).

2. Die Frage ift nun, was ift das Aeufsere, das ich durch die Annehmung, durch die der Vertrag nun völlig gefchloffen ift, folglich durch den Vertrag erwerbe? Ich habe behauptet (Grundlegung 165): die Annahme eines Verfprechens und die Annahme einer Sache ift einerlei. Denn auch das Verfprechen ift eine Sache, und die Annahme beider kann nur auf diefelbe Art gefchehen. Wodurch ich habe fagen wollen (Grundleg. 169), dafs die blofse Annehmung des Verfprechens ein Recht auf die Leiftung giebt, oder fobald die Annahme gefchehen ift, oder vorausgefetzt werden kann, auch der Wille des Verfprechenden (Promittenten) an das Verfprechen gebunden und zur Leiftung verpflichtet und verbunden ift. Er kann feinen Willen weder pflichtmäfsig, noch rechtsgültig ändern. Und (Grundl. 171.) durch den Vertrag bekömmt der Annehmende das Recht, die Erfüllung des Verfprechens zu fordern, folglich ift diefe Erfüllung des Verfprechens ein Eigenthum des Acceptanten.

3. Kant unterscheidet nun noch sehr richtig zwischen der That, nehmlich der Erfüllung des Versprechens, und der Sache, nehmlich dem Gegenstande des Versprechens, und behauptet, dass ich durch die Annehmung zwar die That des Promittenten, aber noch nicht die Sache, oder das Versprochene, erwerbe. Die Sache selbst aber werde nicht durch die blosse Annehmung des Versprechens, sondern durch Uebergabe (*traditio*) des Versprochenen und durch Annehmung dieser Sache erworben. Denn alles Versprechen gehe auf eine Leistung, und wenn das Versprochene eine Sache ist, könne die Leistung nicht anders verrichtet werden, als durch einen Act der Willkühr, wodurch der Promissar vom Promittenten in den Besitz der Sache gesetzt wird, d. i. durch Uebergabe. Vor der Uebergabe und dem Empfang der Sache ist freilich die Leistung noch nicht geschehen, die Sache ist von dem einen zu dem Andern noch nicht übergegangen, folglich sei sie von dem Promissar noch nicht erworben worden. Daher sei das Recht aus einem Vertrage nur ein persönliches, und würde nur durch die Tradition ein dingliches Recht (K. 102).

4. Es ist nehmlich die Frage, wenn zwischen der Schliessung und Vollziehung eine (bestimmte oder unbestimmte) Zeit zur Uebergabe der Sache bewilligt ist, ob ich, als Acceptant, dann schon vor der Uebergabe sagen kann, die Sache ist mein, oder bloss, ich habe das Recht zu fordern, dass die Sache mein werde, ob also mein Recht ein Recht in der Sache sei, oder ob noch ein besonderer Vertrag, der allein die Uebergabe betrifft, dazu kommen müsse; ob folglich das Recht durch die blosse Annehmung nur ein persönliches sei, und allererst durch die Uebergabe ein Recht in der Sache werde? Kant entscheidet für das letztere, und will es durch folgendes Beispiel ins Licht setzen (K. 102).

5. Gesetzt, ich schliesse einen Vertrag über eine Sache, z. B. über ein Pferd, das ich erwerben will, und nehme es zugleich mit in meinen Stall, oder sonst in meinen physischen Besitz, so ist es mein, und mein Recht ist ein Recht in der Sache. Das hat gar keinen Zweifel. Lasse ich aber das Pferd in den Händen des Verkäufers,

in dessen physischem Besitze (Inhabung) diese Sache vor meiner Besitznehmung (s. Apprehension), mithin vor dem Wechsel des Besitzes seyn sollte; so, sagt Kant, ist dieses Pferd noch nicht mein, und mein Recht, was ich erwerbe, ist nur ein Recht gegen eine bestimmte Person, nehmlich gegen den Verkäufer, von ihm in Besitz gesetzt zu werden, welches die subjective Bedingung ist, unter welcher ich die Sache erst brauchen kann. Das ist, sagt Kant, mein Recht ist nur ein persönliches Recht, von jenem die Leistung des Versprechens, mich in den Besitz der Sache zu setzen, zu fordern. Ich kann, wenn der Vertrag nicht zugleich die Uebergabe enthält, nicht anders zum Besitz der Sache gelangen, als dadurch, dass ich einen besondern rechtlichen, nehmlich einen Besitzact (*actum possessorium*) ausübe, der einen besondern Vertrag ausmacht, und dieser ist: dass ich sage, ich werde die Sache (das Pferd) abholen lassen, wozu der Verkäufer einwilligt. Denn bis auf den Zeitpunct, wo nach dem besondern Vertrag der Käufer die Sache abholen läfst, ist der Verkäufer noch immer Eigenthümer, und muss daher alle Gefahr, welche die Sache treffen mag, tragen. Der Besitzact ist daher als ein neuer Vertrag anzusehen, wodurch das durch den ersten Vertrag erworbene persönliche Recht nun ein dingliches Recht wird.

6. Allein ist nicht der rechtliche Besitz etwas ideales, der mit Zeitbedingungen eigentlich gar nichts zu thun hat, und ist es nicht hier blofs der physische Besitz, welcher mangelt, so lange der Käufer noch das Pferd behält? Der Verkäufer kann wohl nicht mehr sagen, das Pferd ist mein, denn vielleicht noch ehe er das sagte, hat der Verkäufer es schon wieder an einen dritten verkauft, und der Verkäufer kann nicht mehr über das Pferd disponiren, welches doch dazu gehörte, wenn es auch nur bis zu jenem Zeitpunct der Abholung sein seyn sollte. Eigentlich läfst es ihm der Käufer nur noch eine Zeitlang, das ist, dieser leihet dem Verkäufer das von demselben erworbene Eigenthum. Für das aber, was mir geliehen ist, (oder auch für ein Depositum), muss ich stehen, und das muss ich auch

wieder geben, wie es der Fall mit dem Pferde ist. Es ist also zwar ein neuer Vertrag, nehmlich der **Besitzact**, wodurch der Käufer in den Besitz kömmt, aber dies ist der nehmliche Act, wodurch ich etwas geliehenes wieder erhalte, in den idealen oder rechtlichen Besitz kömmt der Verkäufer aber schon durch die **Annehmung**, oder durch den ersten Vertrag (K. 104 f.)

Kant. Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre. I. Th. II. Hauptst. 2. Abschn. §. 19. S. 98. §. 21. S. 102. ff.

Anrathungen,

consilia, *conseils*, Anweisungen, wie ein gewünschter Zweck zu erreichen ist, nach welchem zu streben uns nichts nöthigt, s. **Klugheit** (G. 47).

Diese Anrathungen gebieten also eigentlich nicht, man kann sie aber doch, analogisch, Imperativen der Klugheit nennen, weil sie für die Glückseligkeit eben das sind, was die Imperativen der Sittlichkeit für die Tugend sind.

Hiervon aber ist unterschieden das **Anrathen** (*suasiones*), oder die Bewegungsgründe zur Hervorbringung einer Handlung, die von der Annehmlichkeit hergenommen sind. Man sehe von diesem Anrathen den Artikel **Ueberredung**.

Kant. Grundl. zur Met. der Sitten 2 Abschn. S. 47.

Anreize,

sinnliche Triebfedern, *stimuli*, *ressort sensitif*. Der **subjective Grund des sinnlichen Begehrens**, z. B. der Geschlechtstrieb als der subjective Grund des Zeugungsacts, der Hunger als der subjective Grund des Essens, der Geselligkeitstrieb als der subjective Grund des Verlangens nach Umgang, sind sinnliche Triebfedern (G. 63). Die sinnlichen Triebfedern machten nehmlich das Begehren rege, oder **reizen** zum Begehren, und daher heissen sie auch **Anreize**. Sie sind als etwas subjectives zufällig und folglich empirisch. Soll daher die Handlung sittlich gut seyn, welches eine ob-

jective Beschaffenheit derselben ist, indem sie Jedermann für gut erkennen muss, so darf die sinnliche Triebfeder nicht der Grund der Handlung seyn. Auf dem Anreize oder der sinnlichen Triebfeder beruhet nun die Annehmlichkeit des Objects der Handlung. Also darf die sittlich gute Handlung nicht um der Annehmlichkeit des Objects willen geschehen. Der Genuss aller möglichen Annehmlichkeiten heisst nun Glückseligkeit, folglich darf nicht Glückseligkeit der Grund der sittlich guten Handlungen seyn. Hingegen streitet die sittlich gute Handlung nicht nur oft mit einem Anreize, welcher überwunden werden muss, sondern sie ist überhaupt auch nicht denkbar, ohne dass die Vorstellung des Gesetzes das Begehrungsvermögen in Wirksamkeit setze. Denn da bei der sittlich guten Handlung die sinnliche Triebfeder nicht wirken darf, so bleibt nichts übrig, was zum Begehren wirken kann, als die Vorstellung des Gesetzes selbst, und man muss darum die Vorstellung des Gesetzes auch als eine practische Triebfeder oder einen practischen Anreiz, d. i. einen subjectiven Bestimmungsgrund betrachten. Ein System der reinen Sittlichkeit, das vom Begehren nach sittlichen Gesetzen handelt, muss von der Wirkung des blossen Gesetzes auf den Willen als practischer Triebfeder desselben handeln. Nun haben wir aber eigentlich keine Vorstellung von der Wirkung einer solchen Triebfeder nach Gesetzen der Freiheit, indem alle sinnlichen Triebfedern, als solche, nach Causalgesetzen, d. i. nach Gesetzen der Nothwendigkeit, oder Naturgesetzen wirken. Folglich enthält der Begriff einer practischen Triebfeder bloss die Verneinung einer sinnlichen Triebfeder bei einer sittlich guten Handlung, dass nehmlich entweder der sinnliche Anreiz als Hinderniss überwunden werde, oder nicht der Grund der Handlung sei (s. Anschauung, 5.). Ein System der reinen Sittlichkeit kann daher nicht zur Transscendentalphilosophie gehören, welche Wissenschaft gar keine empirischen Momente zulässt, indem hier doch sinnliche Triebfedern oder Anreize sind. Es giebt nehmlich in der practischen Philosophie keine reine Sinnlichkeit, wie in der speculativen Philosophie, welche den prac-

tiſchen Grundſätzen Realität gäbe. Die practiſchen Grundſätze und Begriffe bekommen ihre Realität nur durch ihren Einfluſs auf den Willen, oder die Willensbeſtimmung durch ſie, dieſe iſt aber unmöglich ohne eine ſubjective Receptivität oder ein Gefühlsvermögen, auf welches die Vorſtellung des moraliſchen Grundſatzes als Triebfeder gegen alle andere Triebfedern oder mit Ausſchluſs derſelben wirke. Folglich muſs ein ſinnlich afficirter Wille in der reinen practiſchen Philoſophie vorausgeſetzt werden, d. i. ſie hat ein empiriſches Datum, und iſt daher bloſs Metaphyſik, aber nicht ein Theil der Transſcendentalphiloſophie, ſ. **Achtung** und **Triebfeder**.

Kant. Critik der rein. Vern. Einleitung. S. 29.
Deſſ. Grundl. zur Met. der Sitten. 2. Abſchn. S. 63.
Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. I. B. III. Hauptſt. S. 133. 140.
Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 5. S. 14.

Anſchauung,

ſinnliche Vorſtellung, intuitive Vorſtellung, *intuitus*, *intuition*, iſt diejenige Art von Vorſtellungen, die unmittelbar auf den Gegenſtand bezogen wird, oder auch die unmittelbare Vorſtellung (C. 41) eines Objects. Kant will ſagen, es giebt mehrere Arten und Mittel zu erkennen. Wenn ich nehmlich erkennen will, ſo will ich mir eigentlich eine richtige Vorſtellung von einem gewiſſen Gegenſtande machen. Das kann nun dadurch geſchehen, daſs mir Jemand die Merkmale des Gegenſtandes angiebt. Der Gegenſtand, den ich erkennen will, ſei z. B. die Stadt Magdeburg, ſo kann ich mir dadurch eine Erkenntniſs derſelben erwerben, daſs ich mir aus einem Buche, oder aus Jemandes Erzählung, die Lage derſelben denke, daſs ſie, ſo lang als ſie iſt, dicht am linken oder weſtlichen Ufer der Elbe von Norden nach Süden liegt, etwa von Abend nach Morgen halb ſo breit als lang iſt, eine breite Straſse hat, die von Mittag nach Mitternacht durch die ganze Stadt läuft, ſie in zwei Theile theilt, und an jedem Ende von einem Thore begrenzt iſt, u. ſ. w. Um nun dieſe Beſchreibung zu verſtehen, muſs ich wieder

wiſſen, was Ufer, Norden, Süden u. ſ. w. heiſst, und den Sinn dieſer Worte mir denken. Mit allen dieſen Worten verbinde ich nun bloſs Gedanken, z. B. mit dem Wort Süden, daſs es die Gegend des Himmels iſt, wo die Sonne auf unſrer Seite des Aequators im Mittag ſtehet, ſo denke ich mir die Gegenſtände, welche dieſe Worte ausdrücken durch Begriffe, welche zuſammen mir einen Begriff von der Stadt Magdeburg geben. Oder, ich mache mir mit meiner Einbildungskraft ein Bild von dem Ufer eines Fluſſes (der Elbe), ein Bild von der Mittagsſeite, und der Länge einer Stadt, u. ſ. w. Dann ſtelle ich mir die Stadt Magdeburg in der Phantaſie dar. Das ſind Arten und Mittel, ſich eine Erkenntniſs von Magdeburg zu verſchaffen. Nun giebt es aber noch eine Art, die beſte und ſicherſte, nehmlich hinzureiſen und die Stadt ſelbſt zu ſehen. Das giebt eine Erkenntniſs von Magdeburg durch die Anſchauung. Hier wird mir Magdeburg unmittelbar vorgeſtellt. In den vorigen Arten der Erkenntniſs ſtellte ich mir Magdeburg durch allerhand Mittel vor, nehmlich durch Begriffe und Bilder, die ich mir davon machte, hier aber, wenn wir die Stadt ſehen, fällt Vorſtellung und Gegenſtand zuſammen, beides iſt völlig eins, zwiſchen dem Gegenſtande, Magdeburg, und meiner Erkenntniſs davon, iſt nicht noch ein Mittel, etwa Begriffe und Bilder der Phantaſie, welche machen müſsten, daſs meine Erkenntniſs von Magdeburg mit dieſer Stadt übereinſtimmte, ſondern beides iſt eins, wir ſtellen uns die Stadt nicht durch ein Mittel vor, ſondern die Stadt ſelbſt wird unſre Vorſtellung, welche Vorſtellung ſich alſo nicht erſt durch einen Begriff, ſondern ohne alle Vermittelung, folglich unmittelbar auf den Gegenſtand, nehmlich die Stadt, beziehet. Es iſt hier kein Unterſchied weiter zwiſchen Magdeburg als meiner Vorſtellung und Magdeburg als Gegenſtand meiner Vorſtellung. Noch iſt zu bemerken, daſs wir zwar ein Beiſpiel gewählt haben, bei welchem von der Anſchauung durch den Sinn des Geſichts die Rede war, allein, obwohl das Wort Anſchauung vom Sehen hergenommen iſt, ſo bedeutet es doch nicht bloſs

Vorſtellungen durchs Geſicht, ſondern alle die ſinnlichen Vorſtellungen, in denen ſich der Gegenſtand unmittelbar ſelbſt darſtellt, es ſei nun, daſs wir ihn ſehen, oder auch hören, riechen, ſchmecken, oder fühlen, oder uns auch nur ſeiner als einer unſrer Vorſtellungen im Gemüth bewuſst ſind. Die Ausdünſtungen der Roſe, die ich rieche, wären mir auch die Augen verbunden, ſchaue ich durch denn Sinn des Geruchs an, die Muſik, die ich höre, durch den Sinn des Gehörs u. ſ. w.

2. Anſchauung iſt die Vorſtellung, die nur durch einen einzigen Gegenſtand (ein Individuum) gegeben werden kann, und iſt einzeln (individuell). Da in der Anſchauung der Gegenſtand ſelbſt ſich uns darſtellt, ſo kann dieſelbe Anſchauung uns nicht durch einen andern Gegenſtand bewirkt werden. Bei dem Begriff iſt das anders, wenn wir uns durch Erzählungen und Beſchreibungen andrer einen Begriff von der Stadt Magdeburg machen, ſo kann dieſer Begriff nie ſo genau und vollſtändig werden, daſs ſich nicht noch eine zweite Stadt denken lieſse, die gerade alle Merkmale dieſes Begriffs auch in ſich vereinigte. Allein die Anſchauung der Stadt Magdeburg kann nur dieſe Stadt ſelbſt und allein geben, denn gäbe ſie eine andere Stadt, ſo können wir uns zwar irren, und ſie für die Anſchauung von Magdeburg halten, wie Conſtantins Soldaten Conſtantinopel für Rom hielten, aber es wäre dennoch nicht wirklich die Anſchauung von Magdeburg, ſondern dieſer andern Stadt. Der Gegenſtand giebt die Anſchauung, heiſst, ich kann ſie entweder nicht wie meine Gedanken nach Willkühr in mir hervorbringen, oder ihr doch nicht eine willkührliche Beſchaffenheit geben; ſondern es iſt in derſelben alles ſo beſchaffen, daſs es nicht von mir abhängt, den Gegenſtand, den ich in der Anſchauung vor mir habe, entweder anzuſchauen, oder doch durch den Verſtand willkührlich zu beſtimmen, wie er in allen Stücken beſchaffen ſeyn ſoll.

3. Anſchauung iſt das, was, als Vorſtellung, vor aller Handlung irgend etwas zu denken, vorhergehen kann, oder diejenige

Vorſtellung, die vor allem Denken gegeben ſeyn kann.

Ehe ich mir einen Gegenſtand denke, oder ihn mir in Gedanken vorſtelle, konnte er noch vorher ſich meinen Sinnen darſtellen, und meine unmittelbare Vorſtellung werden. Noch eine andere Vorſtellung aber als die Anſchauung kann vor dem Denken des Gegenſtandes nicht in mir ſeyn. Wenn ich mir Begriffe, oder Bilder, oder Zeichen von einem Gegenſtande mache, ſo gehört dazu, daſs ich denke, mein Denkvermögen zum Denken handeln laſſe. Aber wenn ich den Gegenſtand anſchaue, dann denke ich noch nicht, ſondern bekomme bloſs eine Vorſtellung, von der ich erſt durchs Denken verſtehe, was ſie iſt, und die bloſse Anſchauung iſt alſo blind, d. i. Niemand verſteht, was der Gegenſtand, den er anſchauet, iſt, bis er anfängt darüber zu denken. So iſt alſo die Anſchauung eine Vorſtellung, die nicht nur allem Denken eines Gegenſtandes vorhergehen kann, ſondern auch eine nothwendige Beziehung hat auf das: Ich denke, in demſelben Subject, darin ſie angetroffen wird, (C. 67.) S. Apperception, 2, b. 3. 4.

4. Durch Anſchauung wird aber der Gegenſtand nur als Erſcheinung gegeben. Die Anſchauung iſt nehmlich die unmittelbare Vorſtellung eines Gegenſtandes. In Gedanken kann ich nun noch die Anſchauung von dem Gegenſtande, den ich anſchaue, unterſcheiden, aber mit meinen Sinnen kann ich das nicht, da iſt beides Eins. Wenn ich die Stadt Magdeburg vor mir ſehe, in ihren Straſsen herumwandle, ihre Häuſer mit meinen Händen fühle, die Stimmen ihrer Einwohner höre u. ſ. w., ſo kann ich zwar meine Sinne vor allen Eindrücken verſchlieſsen, und nun mir durch meine Einbildungskraft alles, was ich ſahe, fühlte und hörte, noch einmal bildlich vorſtellen, allein das iſt nicht mehr die Anſchauung der wirklichen Stadt Magdeburg, ſondern eines Bildes der Stadt Magdeburg in meinem Innern, oder meines innern Zuſtandes. So lange ich aber die wirkliche Stadt Magdeburg, oder Theile derſel-

ben, anschaue, kann ich nicht diese Anschauung, diese sinnliche Vorstellung, von der Stadt selbst in der Anschauung trennen. Beides ist Eins. Es fragt sich nun, ist der Gegenstand, den ich unter dem Namen der Stadt Magdeburg anschaue, und den ich mir durch meinen Verstand jetzt so denken will, dass ich ihn nicht mehr anschaue, alsdann noch wirklich so, wie ich ihn anschauete? Findet sich, gesetzt dass die Stadt Magdeburg nicht mehr angeschauet würde, (abstrahirt jetzt von ihren Einwohnern), gerade ein solcher Gegenstand wirklich vor, so dass ihn auch Gott selbst und alle lebende und erkennende Wesen (ausser den Menschen) auf die diesen Wesen eigene Art zu erkennen, dennoch eben so finden müssten, als wir? Kurz, ist das Magdeburg, das wir anschauen, ein Ding an sich? S. An sich. Die Antwort ist: Nein. Es ist eine Erscheinung. Denn unsre Anschauung derselben ist eine sinnliche Vorstellung, welche zwar etwas enthält, was nicht aus uns herrührt, sondern in unsre Vorstellung hinein kömmt, wir wissen nicht wie, oder woher, aber dieses Etwas (das Empirische) ist so modificirt durch das, was unser eigenes Erkenntnissvermögen bei dem Anschauen hinzuthut, dass wir von der ganzen Anschauung nicht mehr sagen können, dass ein solcher Gegenstand, als uns in derselben dargestellt wird, auch ausser dem Wirken des Anschauungsvermögens vorhanden ist. Ja wir können nicht einmal in Gedanken dieses Etwas (das Empirische) von dem trennen, was das Erkenntnissvermögen in der Anschauung hinzuthut. Wir können uns das, was das Erkenntnissvermögen hinzuthut, besonders denken, aber jenes Etwas nicht. Die Stadt Magdeburg nimmt z. B. einen bestimmten Raum ein, existirt für die anschauenden Menschen in einer bestimmten Zeit, aber Raum und Zeit ist etwas, was das Erkenntnissvermögen zu der Anschauung der Stadt Magdeburg hinzuthut. Das Bestimmte in dem Raum und in der Zeit hingegen, oder dass Magdeburg in Niedersachsen liegt, gerade jetzt existirt u. s. w., und das, was den Raum und die Zeit erfüllt, die Materie, rührt nicht von dem Erkenntnissvermögen her; denn es ist zufällig und könnte

auch anders feyn, und man kann es nicht *a priori* erkennen. Denket aber nun allen Raum und alle Zeit weg, nehmlich logifch, oder abftrahirt davon (denn mit der Einbildungskraft fie wegdenken, ift nicht möglich), fo ift auch das Beftimmte des Raums und der Zeit, und die Materie, die fie erfüllt, nicht mehr denkbar, (f. Abfondern a.). Was wir alfo anfchauen, find nicht Dinge an fich, fondern Erfcheinungen (das ift, Gegenftände, von deren Befchaffenheiten wir vieles unferm Erkenntnifsvermögen zufchreiben müffen), die wir nur als Gegenftände anfchauen und denken können, die aber, wenn fie fich uns nicht in der Anfchauung vorftellen und vom Verftande gedacht werden, nicht fo vorhanden find, da fie zum Theil ihren Grund in unferm Erkenntnifsvermögen haben (C. 125). Wenn wir alfo unfer Subject, oder auch nur die fubjective Befchaffenheit der Sinne überhaupt, aufheben könnten, fo würden damit auch alle finnlichen Befchaffenheiten, alle Verhältniffe der Objecte in Raum und Zeit verfchwinden, da fie als Erfcheinungen nicht an fich felbft, fondern nur in uns, als Wirkungen unfrer Anfchauungsfähigkeit oder Sinnlichkeit, als Anfchauungen, zu denen nur ein Stoff gegeben ift, und denen der Verftand einen Gegenftand fetzt, exiftiren, (C. 59). S. An fich.

Anmerk. So unmöglich es ift, von Gott zu reden und ihn zu denken, ohne auch nicht die feinfte menfchliche Vorftellung einzumifchen; eben fo unmöglich ift es, von den Gegenftänden der Anfchauung, oder den Erfcheinungen zu reden, und fie den Dingen an fich gegenüber zu ftellen, ohne etwas aus unferm Erkenntnifsvermögen, etwas von menfchlicher Vorftellung dem Dinge an fich beizumifchen, z. B. ohne die Worte: aufser uns, vorhanden feyn, finden u. f. w. zu gebrauchen, die fich doch alle wieder auf Erfcheinungen beziehen. Daher rührt der ewige Streit zwifchen den Dogmatikern und Critikern, oder denen, die da behaupten, die Dinge find aufser uns fo vorhanden, wie fie uns in die Sinne fallen, und wir erkennen fie, fobald wir die finnlichen

Vorſtellungen auf deutliche Begriffe bringen, und denen, welche das Erkenntniſsvermögen als eine der Quellen dieſer Gegenſtände betrachten, und behaupten, ſie ſind, ſo wie wir ſie anſchauen, bloſs etwas in unſerm Subject befindliches ſ Auſser 1. Genug daſs wir wiſſen, wovon wir bei dem Gebrauch obiger Worte abſtrahiren müſſen, ſo wie wir wiſſen, wovon wir abſtrahiren müſſen, wenn wir ſagen: Gott ſieht uns.

5. Die Anſchauung iſt alſo ein Element unſrer Erkenntniſs, ſo daſs Begriffe, ohne ihnen auf einige Art correſpondirende Anſchauung, keine Erkenntniſs abgeben können. Wir haben (1) geſehen, daſs alles Denken als Mittel auf Anſchauungen abzweckt. Ein Denken alſo, das keinen Gegenſtand hat, der angeſchauet werden kann, oder doch einmal angeſchauet werden könnte, zweckt auf nichts ab und iſt leer, es erzeugt Begriffe, die aber keinen Inhalt haben, weil aller Inhalt, aller Stoff zu Begriffen, nur durch Anſchauungen gegeben wird. Der Gegenſtand eines ſolchen Begriffs iſt entweder wieder ein Begriff, und dann gilt von dieſem Begriff daſſelbe, oder ein Bild der Phantaſie, dann iſt dieſes Bild die Vorſtellung einer Anſchauung durch die Einbildungskraft. Ein Begriff ohne allen Gegenſtand iſt aber leer und eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*), er ſagt bloſs aus, was ein Ding nicht iſt, aber nie, was es iſt. Nur ein Begriff mit einem Gegenſtande iſt etwas Reelles (*ens reale*). Es giebt alſo eigentlich keine Erkenntniſs ohne Anſchauung (C. 74). Wir können daher auch Gott nicht erkennen, denn der Gegenſtand, den wir unter dem Begriff Gott denken, kann nicht von uns angeſchauet werden, weil er kein ſinnlicher Gegenſtand, keine bloſse Erſcheinung iſt. Daher rührt es, daſs alles, was wir von Gott ſagen können, eigentlich lauter Verneinungen ſind, z. B. er iſt ein Geiſt, d. i. hat nicht einen Körper, er iſt allmächtig, d. i. hat nicht eine beſchränkte Macht u. ſ. w. (C. 71).

6. Die Fähigkeit anzuſchauen, oder Anſchauungen dadurch, daſs uns etwas afficirt, oder Eindrücke (Empfindungen) in uns hervorbringt, zu bekommen, heiſst die Sinnlichkeit. Durch das bloſse Denken können wir

nehmlich keine Anſchauungen, ſondern bloſs Begriffe hervorbringen, ſonſt könnten wir die Gegenſtände ſelbſt hervorbringen, denen unſre Begriffe correſpondiren, welches uns unmöglich, und unbegreiflich iſt. Unſer Verſtand iſt alſo kein Vermögen der Anſchauung, er kann nur denken, und muſs die Anſchauung in den Sinnen ſuchen, und wir können unabhängig von unſrer Sinnlichkeit (Anſchauungsfähigkeit) keiner Anſchauung theilhaftig werden (C. 92). Alle Anſchauungen beruhen auf Affectionen, d. h. darauf, daſs etwas Einfluſs auf unſre Sinnlichkeit hat, wodurch Empfindung entſtehet, die den Stoff zur Anſchauung giebt. Auf ſolche Eindrücke gründen ſich alle unſre Anſchauungen, und da die Receptivität dieſer Eindrücke, oder die Fähigkeit ſie anzunehmen, die Sinnlichkeit heiſst, ſo ſind auch alle unſre Anſchauungen ſinnlich (C. 93.), und müſſen folglich etwas von der Beſchaffenheit der Sinnlichkeit an ſich haben, daher können die Gegenſtände der Anſchauungen nicht für Dinge an ſich gelten, ſondern ſind nur Erſcheinungen (C. 323). Der Verſtand, oder das Vermögen der Begriffe, iſt ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das aber das ſinnliche vorausſetzt. Geſetzt, es gäbe ein nichtſinnliches Erkenntniſsvermögen, das kein ſinnliches vorausſetzt, folglich den Gegenſtand ſeines Erkennens ſelbſt hervorbrächte, ſo wäre das ein Verſtand, welcher anſchauete, und ſeine Anſchauung wäre eine nichtſinnliche, rationale, intellectuelle, oder Verſtandesanſchauung, die wir Gott beilegen müſſen. Aber von der Möglichkeit und Beſchaffenheit eines ſolchen anſchauenden Verſtandes haben wir nicht einmal eine Vorſtellung. Wir haben jetzt nur geſagt, was er nicht iſt, nehmlich, ein Verſtand, der nicht durch Begriffe, ſondern durch Anſchauung, oder unmittelbare Vorſtellung erkennt, und folglich nicht ſo iſt, wie der unſrige. Aber ein ſolcher Verſtand wird von uns nicht angeſchauet, ſein Begriff entſteht nur dadurch, daſs die Beſchaffenheit des unſrigen verneint wird, folglich iſt der Begriff deſſelben eigentlich leer, eine bloſse Verneinung (*nihil privativum*) (C. 312.).

7. Hätten wir alſo keine Sinnlichkeit, ſo könnten wir nicht zum Anſchauen afficirt werden, wir könnten

nicht anſchauen, und erhielten keine Gegenſtände der Erkenntniſs. S. Sinnlichkeit. Der Verſtand kann zwar denken, aber was ſollte er denken, wenn nicht durch die Sinnlichkeit Gegenſtände gegeben wären? Denn wenn der Verſtand denkt, ſo ſtellt er ſich entweder, geradezu (*directe*) einen gewiſſen Gegenſtand durch ſeine Merkmale vor, d. i. er macht ſich einen Begriff von ihm; oder die Begriffe, die er denkt, beziehen ſich im Umſchweiſe (*indirecte*), durch Merkmale, die wieder Begriffe ſind, doch zuletzt auf Anſchauung, z. B. wenn wir uns etwas denken, was uns noch nicht vorgekommen iſt, ſo ſind uns doch die einzelnen Merkmale in einzelnen Anſchauungen vorgekommen, oder wir denken uns das Gegentheil von dem, was in einer Anſchauung vorkömmt. Das letzte könnten wir nun nicht, wenn wir nicht dasjenige in einer Anſchauung gefunden hätten, deſſen Gegentheil wir uns nun denken. Da wir nun bloſs durch Sinnlichkeit Gegenſtände erhalten, ſo bezieht ſich alles unſer Denken zuletzt auf unſre Sinnlichkeit, oder zweckt als Mittel auf die Anſchauungen ab, um dieſe Producte unſrer Sinnlichkeit zu verſtehen und zu begreifen. Der Zweck des Denkens iſt nehmlich nichts anders, als ſich das durch Begriffe zu denken, oder in Gedanken vorzuſtellen, was ſich uns durch unſre Sinne unmittelbar vorſtellt, oder was wir anſchauen, weil wir es erſt dann verſtehen, d. i. die Urſachen, die Wirkungen, den Zuſammenhang, die Beſchaffenheit u. ſ. w. davon einſehen. Und wir würden durch die Begriffe nichts begreifen, wenn ihnen nicht Anſchauungen zum Grunde lägen.

8. Die Anſchauungen ſind aber entweder empiriſch oder rein. Eine empiriſche Anſchauung iſt eine ſolche, welche ſich auf den Gegenſtand durch Empfindung bezieht. Die Anſchauung der Stadt Magdeburg iſt empiriſch, denn ich kann dieſe Anſchauung nicht durch mich ſelbſt haben, ſondern es muſs eine Einwirkung auf meine Sinnlichkeit vorgegangen ſeyn, ehe der Gegenſtand, die Stadt Magdeburg, von mir kann angeſchauet werden. Dieſe Wirkung nun ſchreibe ich dem Gegenſtande zu, und ſage, er fällt mir in die

Sinne, ob ich wohl weiſs, daſs nur etwas darin, nehmlich das Empirische (das Zufällige und Besondere) in mir gewirkt wird, das übrige aber aus mir selbst entspringt. Durch beides aber wird die Anschauung möglich, der mein Verstand dann einen Gegenstand setzt, welcher daher nur Erscheinung und nicht Ding an sich ist, und der, weil das objectiv oder in allen Menschen so ist, auch von Jedermann die Stadt Magdeburg genannt wird. Bei der empirischen Anschauung wird folglich die Sinnlichkeit so afficirt, daſs dadurch eine beständige Veränderung in ihrem Zustande bewirkt wird. Diese Wirkung nehmlich, die den Zustand des Erkenntniſsvermögens beständig verändert, heiſst eben Empfindung (C. 34). Diese empirischen Anschauungen sind die *Data* zur möglichen Erfahrung (C. 298).

9. Es giebt aber auch nichtempirische Anschauungen, oder solche, in denen nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, und das sind solche, die bloſs aus der Anlage des Gemüths herrühren, bei Gelegenheit der Empfindung gewisse sinnliche Vorstellungen aus sich selbst zu erzeugen, welche der Empfindung die Form geben, so daſs sich der Verstand das Gegentheil dieser Vorstellungen, oder die Empfindungen ohne sie gar nicht als möglich denken kann. Da bei diesen Vorstellungen keine Veränderung des Gemüths oder Erkenntniſsvermögens vorkömmt, indem der Grund dieser Vorstellungen im Gemüth selbst liegt, so findet bei denselben nicht Empfindung eines Gegenstandes statt, indem sie das sind, worin sich die Empfindungen ordnen, oder was ihnen die Form giebt. Ich erfahre hier nicht etwas, sondern die Vorstellung ist, wo ich mich auch hinwende, wenn ich mir nur derselben bewuſst werden will, immer da, und eine solche nicht empirische Anschauung heiſst auch eine reine Anschauung, oder eine Anschauung *a priori*, z. B. wenn ich mir Magdeburg wegdenke aus dem Raum, den es einnimmt, so bleibt noch der Raum übrig, den es erfüllt, und diesen Raum kann ich nicht mit wegdenken, er gehört nehmlich zu meinem Gemüth, und wird von demselben erzeugt, sobald ich äuſsere Gegenstände anschauen will (C. 34.).

10. Mit allen empirischen Anschauungen ist auch immer eine solche reine Aufschauung unzertrennlich verknüpft. Jeder Körper muss sich in einem Raume befinden, jeden Gedanken muss ich in der Zeit haben. Ich mag hingehen oder mich hindenken, wohin ich will, so bin ich immer mitten im Raum und in der Zeit. Diese reinen Anschauungen sind folglich die reinen Formen aller empirischen Anschauungen, oder ich kann nicht anschauen, ohne dass die Empfindung sich in jene reine Anschauung, als ihr Gewand kleide, eine Zeit und einen Raum erfülle, und mit Zeit und Raum umgeben sei. Da wir nun diesem Raum und dieser Zeit nicht entlaufen können; da sie uns wie unser Schatten begleiten, und wir sie durch keine Anstrengung der Denkkraft, selbst nicht der dichtenden Phantasie, aus unserm Erkenntnissvermögen verbannen können; da wir überdem ihre Beschaffenheit, ohne sie erst an den empirischen Anschauungen zu untersuchen, *a priori* als nothwendig und allgemeingeltend angeben können: so sind Raum und Zeit, oder die reinen Anschauungen in Raum und Zeit, als Theile derselben, Formen unsers Erkenntnissvermögens, worin sich das Mannichfaltige aller Erscheinungen in gewisse Verhältnisse ordnen muss, und dann in dieser Gestalt angeschauet wird. Wenn also die Anschauung nichts als die Form von Verhältnissen, nicht aber die Materie, die sich in diese Verhältnisse ordnet, enthält, so ist sie rein und die blosse Form der empirischen Anschauung, welche nichts vorstellt, als die fortdauernde Einwirkung des Gemüths auf sich selbst, um die Anschauungen zu formen. Die transscendentale Aesthetik ist die Wissenschaft von der Möglichkeit solcher reinen Anschauungen, s. Aesthetik, Raum, Zeit.

11. Ob es nun gleich, wie wir gesehen haben, die Sinnlichkeit ist, welche anschauet, so ist sie es doch nicht allein, welche die Anschauung hervorbringt. Kant hat unter allen Philosophen zuerst die sehr zusammengesetzte Operation des Erkenntnissvermögens bei der Anschauung, die es hervorbringt, zerlegt. Ich will hier einen Versuch machen, diese Operation, nach allen

ihren Theilen, deutlich darzuſtellen. Das erſte, was ſich hierbei denken läſst, iſt, daſs die Sinnlichkeit, oder die Fähigkeit ſinnliche Eindrücke zu erhalten, afficirt wird. Wenn ich z. B. die Anſchauung eines Hauſes erhalten ſoll, ſo kann ich das nicht willkührlich bewirken, ich kann nicht machen, daſs zugleich, wenn ich will, ein Haus vor mir wirklich da ſtehe. Daher ſagt Kant, der Gegenſtand muſs mir gegeben werden, d. h. das Ding, was ich Haus nenne, iſt nicht ein Werk meines Erkenntniſsvermögens, ſondern, wenn ich es in einer wirklichen Anſchauung vor mir haben ſoll, ſo muſs

a. der Gegenſtand, oder das, was in der Anſchauung vorgeſtellt wird, das Gemüth (das die Vorſtellungen zuſammenſetzende und zu Einer Vorſtellung verknüpfende Vermögen) afficiren, die Anſchauung des Hauſes muſs mit einem Eindruck auf mein vorſtellendes Vermögen verknüpft ſeyn, deſſen ich mich bewuſst werden kann;

b. der Gegenſtand muſs durch dieſen ſeinen Eindruck auf das Gemüth mir gegeben werden; woher oder wodurch, das iſt gänzlich unbegreiflich, denn das zu begreifen, würde neue Eindrücke erfordern, von denen wieder die Frage ſeyn würde, wo iſt der Gegenſtand her, der ſie macht, und ſo ins Unendliche.

Die Wirkung des Eindrucks, die der Gegenſtand auf das Gemüth macht, heiſst die Empfindung. Dieſe Empfindung kömmt nun einzeln in uns, wir empfinden nicht etwa mit einemmale alles das, was wir in der Anſchauung eines Hauſes anſchauen, ſondern wir empfinden es theilweiſe nach einander. Jede Empfindung erfüllt nehmlich einen Moment der Zeit (einen ſehr kleinen Zeittheil), da nun die Zeittheile auf einander folgen, ſo müſſen nothwendig auch die Empfindungen, die zu einer Anſchauung nöthig ſind, und den Inhalt derſelben ausmachen, auf einander folgen. Dieſe Empfindungen kommen folglich nach und nach in den Sinn, und dieſes Hineinkommen der einzelnen, an und für ſich nicht zuſammenhängenden Empfindungen in den Sinn nennt Kannt die Synopſis des Mannichfaltigen

durch den Sinn. Sollen nun dieſe an ſich unzuſammenhängenden Empfindungen eine Anſchauung geben, ſo müſſen ſie mit einander verknüpft werden. Dieſes kann nun der Sinn nicht, ſondern hier gehet ſchon das Geſchäft des Verſtandes an. Der Verſtand bewirkt nehmlich das, was Syntheſis der Apprehenſion heiſst, und im Artikel Apprehenſion, 2. 3. beſchrieben iſt; ferner die Syntheſis der Reproduction, ſ. Apprehenſion, 4. Wenn ich aber durch die Einbildungskraft die bereits gehabten Empfindungen reproducire (ſie durch die Einbildungskraft mir wieder darſtelle), um die neuen Empfindungen mit ihnen zu verbinden, ſo muſs ich ſie auch für diejenigen Empfindungen wieder erkennen, die ich bereits gehabt habe, und dies heiſst die Syntheſis der Recognition. Hierdurch entſtehet nun nach und nach das Bild eines Hauſes, das ich in der Anſchauung vor mir habe, deſſen ich mir Theilweiſe in den einzelnen Empfindungen bewuſst wurde, und mir nun als eines einzigen Ganzen bewuſst bin, welches die Einheit der Syntheſis durch die Apperception heiſst. S. Apperception. Dieſe Einheit denkt ſich nun der Verſtand durch den Begriff eines Gegenſtandes, und von dieſem Gegenſtande ſind wir eben genöthigt zu geſtehen, er afficire unſer Gemüth und ſei uns gegeben, weil wir nicht die Schöpfer der Empfindungen in den Zeitmomenten ſind, aus welchen wir die Anſchauung zuſammenſetzen. So gehört alſo zu jeder empiriſchen Anſchauung

a. Afficirung des Gemüths b. gegebene Empfindung c. Synopſis durch den Sinn	vermittelſt der Sinnlichkeit,
d. Syntheſis der Apprehenſion e. Syntheſis der Reproduction f. Syntheſis der Recognition	vermittelſt der Selbſtthätigkeit der Einbildungskraft und des Verſtandes,

g. dadurch bewirkte Einheit der Syntheſis der Apperception.

Den Unterschied zwischen empirischen und reinen Anschauungen in Ansehung dieser Operationen s. in Apprehension, 3.

12. Man kann die Anschauungen nun auch nach den zweierlei Sinnesarten, dem äufsern und innern Sinn, in äufsere und innere eintheilen. Alles, was im Raum ist, giebt äufsere Anschauungen, und der Raum, als die Bedingung *a priori* aller äufsern Erscheinung und als die Form aller äufsern Anschauung, ist folglich selbst eine reine äufsere Anschauung. Innere Anschauungen sind diejenigen, die im innern Sinne sind, die gar nicht räumlich sind, und die wir nur als Veränderungen in uns wahrnehmen, z. B. Gedanken, Bilder der Einbildungskraft, selbst die Begriffe, in so fern sie als Objecte neuer Vorstellungen Erscheinungen sind, und in so fern nicht gedacht, sondern, als Wirkungen der Denkkraft, angeschauet werden. Die Zeit ist die reine Form dieser innern Anschauungen, und selbst eine innere Anschauung, denn sie ist nicht räumlich, und wird nur als in uns vorgestellt. Sie ist aber nicht blofs Bedingung der innern Anschauungen, sondern auch der äufsern, denn alle äufsern Erscheinungen sind zu irgend einer Zeit. Da nehmlich die Anschauungen überhaupt eigentlich im Gemüth oder Wirkungen des Erkenntnifsvermögens, d. i. Vorstellungen sind, sie mögen äufsere oder innere seyn, so müssen die äufsern Anschauungen zugleich die Form des innern Sinnes annehmen, und daher ihre Gegenstände, oder die äufsern Erscheinungen auch in der Zeit seyn. (C. 50). Alles Aeufsere ist auch innerlich, das ist kein Widerspruch, weil Aeufseres nur heifst, was im Raum ist und der Raum selbst, der diese Vorstellung des Aeufsern möglich macht, Inneres aber, was lediglich Wirkung des Erkenntnifsvermögens ist. Daher ist alles Aeufsere auch ein Inneres, aber nicht umgekehrt. Das Innere hat nehmlich zweierlei Bedeutung. Einmal steht es dem Aeufsern contradictorisch entgegen, und in so fern kann nicht beides zugleich statt finden. Hiernach theilt man die Anschauungen in äufsere und innere

ein, von denen die letztern keine Geſtalt haben. Zweitens ſteht es auch dem nicht von unſerm Erkenntniſsvermögen gewirkten Dinge entgegen (ſ. Auſser mir.). Man kann dieſe letztere die transſcendentale, die erſtere die empiriſche Bedeutung nennen. Im transſcendentalen Sinne ſagen wir, das Gemüth wird von etwas Unbekannten auſser demſelben afficirt, im empiriſchen aber ſagen wir, die Gedanken ſind in uns, und die Stadt Magdeburg auſser uns, da die letztere doch im transſcendentalen Sinne ebenfalls in uns iſt. S. Inneres. Man kann ſich aber auch räumliche Gegenſtände durch die Einbildungskraft im Gemüth vorſtellen. Dieſe Bilder der Phantaſie ſtellen Geſtalten vor, obwohl ſie ſelbſt als bloſs im innern Sinn befindlich keinen Raum einnehmen, und alſo keine Geſtalt haben (C. 51.).

13. Man kann endlich die Anſchauung noch eintheilen in abgeleitete *(intuitus derivativus)* und urſprüngliche *(intuitus originarius)*. Die erſtere iſt diejenige, welche einen Gegenſtand haben muſs, von dem ſie abgeleitet iſt, oder durch den ſie möglich wird; die andere wäre diejenige, welche den Gegenſtand möglich macht, welche das Ding an ſich ſelbſt, nicht ſo wie es erſcheint, ſondern ſo wie es iſt, anſchauete. Die letztere wäre eine nichtſinnliche Anſchauung, ſie müſste mit dem Dinge an ſich ſelbſt Eins ſeyn. Eine ſolche Anſchauung, die aber, ohne daſs eine Receptivität vorher afficirt würde, anſchauete, würde ihren Gegenſtand erſchaffen, und eine Anſchauung ſeyn, ſo wie ſie Gott haben muſs. Urſprüngliche Anſchauungen ſind alſo eben das, was auch intellectuelle oder nichtſinnliche Anſchauungen heiſsen (6), und abgeleitete ſind identiſch mit ſinnlichen Anſchauungen (C. 72.).

14. Die Anſchauungen ſind nun diejenigen Vorſtellungen, welche ſynthetiſche, d. i. ſolche Urtheile möglich machen, durch welche man ein Prädicat mit dem Subject verbindet, das nicht in dem Begriff des

Subjects liegt. Wenn ich z. B. urtheile, der Tiſch iſt roth, ſo liegt das Prädicat roth nicht in dem Begriffe des Tiſches, denn das Ding kann gar wohl ein Tiſch ſeyn, ohne daſs es gerade roth iſt; es giebt auch ſchwarze Tiſche. Daſs ich alſo urtheile, der Tiſch iſt roth, das macht mir nicht der Begriff möglich, ſondern daſs ich ihn als roth anſchaue. Und ſo gründen ſich auch ſynthetiſche Sätze *a priori* auf die reinen Anſchauungen Raum und Zeit. Der Satz, zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich, gründet ſich weder auf den Begriff der Puncte noch der geraden Linie, ſondern darauf, daſs es die Beſchaffenheit der reinen Anſchauung, die wir Raum nennen, es uns unmöglich macht, mehr als Eine Linie von einem Punct zum andern zu ziehen. Alle Linien, die wir uns nehmlich durch die Einbildungskraft zwiſchen zwei Puncten vorſtellen, fallen zuſammen, und ſind nur Eine und dieſelbe Linie. Dieſe Unmöglichkeit, uns mit aller Anſtrengung der Einbildungskraft zwei verſchiedene gerade Linien zwiſchen zwei Puncten vorzuſtellen, macht es uns nun möglich, zu urtheilen: zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich (C. 73.).

15. Anſchauungen verſtändlich machen, heiſst, ſie unter Begriffe bringen. Wenn ich z. B. einen Tiſch vor mit habe, und noch nicht über ihn nachgedacht, ſondern ihn, auch mit Bewuſstſeyn, nur erſt geſehen habe, ſo weiſs ich noch nichts von ihm, ich habe dann noch nicht einmal den Gedanken gehabt, es iſt was da, denn ich habe noch gar keinen Gedanken gehabt. Wenn ich aber nun anfange zu denken, ich habe ein Ding vor mir, das hat eine viereckigte, drei Fuſs lange und eben ſo breite Fläche, die einen 6 Linien dicken Körper begrenzt, den man das Blatt nennt; dieſes Ding hat 4 Füſse, und iſt das Werk eines Tiſchers, und ſoll dazu dienen, andre Dinge drauf zu ſetzen oder zu legen: dann wird mir die Anſchauung verſtändlich, ich habe ſie auf Begriffe gebracht, und verſtehe nun, was es für ein Ding iſt, das ich vor mir ſehe. Kleine Kinder fragen oft, wenn ſie etwas ſehen, das ihnen noch nicht vorkam, was iſt das?

weil ſie noch keinen Begriff von dem Gegenſtande haben, den ſie anſchauen, ſie wollen, man ſoll ihnen die Anſchauung auf Begriffe bringen, und ſie ihnen dadurch verſtändlich machen (C. 75.).

16. Es fragt ſich nun noch, ſchauen alle erkennende Weſen ſo an wie wir? Dieſe Frage kann zweierlei heiſsen, entweder, ſind alle erkennende Weſen an gewiſſe Bedingungen der Anſchauungen gebunden, können ſie nicht anders anſchauen als ſo, daſs das, was ſie anſchauen, immer nur Erſcheinungen ſind, nie Dinge an ſich (C. 43.)? ſo iſt die Antwort: allerdings; denn ohne alle Bedingungen anſchauen, heiſst aus ſich ſelbſt hervorbringen oder erſchaffen, welches für bedingte Weſen, d. i. ſolche, die nicht der Schöpfer ſelbſt, ſondern ihrem Daſeyn ſowohl, als ihrer Anſchauung nach abhängige Weſen ſind, ein Widerſpruch iſt. Es kann aber obige Frage auch heiſsen: ſind alle erkennende Weſen an die menſchlichen Bedingungen gebunden, welche unſre Anſchauungen einſchränken, und für uns allgemeingültig ſind, nehmlich an Raum und Zeit? ſo iſt die Antwort: darüber können wir gar nicht urtheilen. Es iſt gar nicht nöthig, daſs wir die Anſchauungsart im Raum und in der Zeit auf die Sinnlichkeit des Menſchen einſchränken (M. I. 79); es mag ſeyn, daſs jedes endliche denkende Weſen hierin mit dem Menſchen nothwendig übereinkommen müſſe (wiewohl wir dieſes nicht entſcheiden, und eine ſolche Nothwendigkeit auf keine Weiſe begreifen können, indem dieſe Verſtandesgeſetze vorausſetzen, und aſlo die Beſchaffenheit eines Dinges an ſich nach den Geſetzen der Erſcheinungen beſtimmen würde); ſo würde ſie doch um dieſer Allgemeingültigkeit willen nicht aufhören Sinnlichkeit und eine einſchränkende Bedingung zu ſeyn (C. 72.). Andere Formen der Anſchauungen als Raum und Zeit können wir uns auf keinerlei Weiſe erdenken und faſslich machen, aber, wenn wir es auch könnten, ſo würden ſie doch nicht zur Erfahrung als dem einzigen Erkenntniſs gehören, worin uns Gegenſtände gegeben werden (C. 283).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th. S. 33. 34. — II. Abſchn. S. 43. 47. 50. 51. 59. 67. 71 — 75 — I. Th. I. Abth. I. Buch. I Hauptſt. I. Abſchn. S. 92. 93 — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptſt. I. Abſchn. S. 125 — II. Abſchn. S. 132. 135 — II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. S. 283 — II. Buch III. Hauptſt. S. 298. 312 — Anhang. S. 323 — II. Th. II. Abth. I. Buch. I. Abſchn. S. 377.

Anſchauungsarten.

S. Anſchauung, 6 — 13.

Anſchieſsen,

Cryſtalliſiren. Das plötzliche Feſtwerden einer flüſſigen Materie, nicht durch einen allmähligen Uebergang aus dem flüſſigen in den feſten (beſſer ſtarren) Zuſtand (welches das Starrewerden, das Geſtehen oder Gerinnen heiſst), ſondern gleichſam durch eine Sprung (M. II. 765). So ſchieſsen die Solen, aufgelöſten Salze, Metallſolutionen u. ſ. w. an. Das gemeinſte Beiſpiel von dieſer Art Bildung iſt das Gefrieren des Waſſers (U. 249.).

2. Die Theorie des Anſchieſsens beruhet auf folgenden Gründen. Durch irgend eine Vermittelung wird eine flüſſige Materie z. B. der Wärmeſtoff (eine für ſich ſelbſt beſtehende ſehr feine elaſtiſche Materie) von der Materie, mit welcher er bis dahin innig verbunden war, abgeſondert; hierdurch wird das Hinderniſs des Zuſammenhangs der Theile weggeſchafft, die Theile vereinigen ſich durch ihre gegenſeitige anziehende Kraft, und die Materie wird plötzlich ſtarre, ſ. das Flüſſige, Configurationen. Der vermittelnden Urſachen giebt es mehrere, die Kälte, der Druck der atmoſphäriſchen Luft, und andere bis jetzt noch unbekannte. Sonderbar iſt es, daſs dieſer Uebergang aus dem Zuſtande der Flüſſigkeit in den der Starrheit durch einen Sprung und nicht ſtufenweiſe geſchieht, wodurch ſich eben das Anſchieſsen oder Cryſtalliſiren von der Gerinnung z. B. des Fetts, oder dem allmähligen

Starrewerden durch Verflüchtigung z. B. durchs Einkochen unterſcheidet; da doch die Wärme bei einem Körper nicht auf einmal, ſondern mit langſamen Schritten abnimmt. So erzeugen ſich in dem gefrierenden Waſſer zuerſt gerade Eisſtrählchen, die ſich in Winkeln von 60 Grad und 120 Grad zuſammenfügen, indeſſen ſich andere an jeden Punct derſelben eben ſo anſetzen und Blättchen oder Flocken bilden, bis alles zu Eis geworden iſt; ſo daſs, während dieſer Zeit, das Waſſer zwiſchen den Eisſtrählchen nicht allmählig zähe wird, ſondern ſo vollkommen flüſſig iſt, als es bei weit gröſserer Wärme ſeyn würde, und doch die völlige Eiskälte hat.

3. Doch wir ſehen dieſe Wirkungsart täglich in der Natur bei andern Gelegenheiten. Wenn eine gewiſſe Laſt 50 Pfund braucht, um aus ihrer Stelle verſchoben zu werden, ſo wird dieſelbe bei einem Gewicht von 49 Pfund noch ganz ſtille liegen, erſt wenn man das funfzigſte Pfund hinzufügt, erfolgt die Bewegung. So hat Waſſer 0 Grad Temperatur nöthig, um zu frieren, bis 1 Grad über 0 friert es noch nicht, und mit dem 0 Grade friert es; nichts deſto weniger würde es ungereimt ſeyn, wenn man behaupten wollte, daſs das Fallen der Wärme bis auf 0 Grad nichts zu dem Frieren beitrüge.

4. Im Augenblick des Starrewerdens entwiſcht der Wärmeſtoff plötzlich. Man ſieht leicht, daſs der Abgang des Wärmeſtoffs, da er bloſs zum Flüſſigſeyn erfordert wurde, das nunmehrige Eis nicht im mindeſten kälter zurückläſst, als das kurz vorher in ihm flüſſige Waſſer. Nach dieſer Theorie wird durch das Anſchieſſen dasjenige ſtarre, was vorher wirklich flüſſig war, durch das allmählige Erſtarren aber nur dasjenige, was bisher ſchon als ſtarre in andern Flüſſigkeiten war, die verflüchtigt werden, oder ſich abſondern, und das Starre zurücklaſſen.

5. Einige Chemiker, z. B. Dürande, haben allen Uebergängen der Körper aus dem flüſſigen Zuſtande in den ſtarren den Namen der Cryſtalliſationen beilegen wollen.

6. Bergmann (Phyſ. Beſchr. der Erdkugel Th. II. S. 279.) beſchreibt das Anſchieſsen der Metalle. Er giebt es als eine Sache an, die keinen Zweifel leide, daſs das Anſchieſsen auch auf dem trocknen Wege erfolgen könne. In den Oefen bei Löfaſen ſchoſſen Arſenik- und Rauchgelbcryſtallen an in Octaedern von 8 dreiſeitigen Pyramiden. Bergmann beſaſs eine Cryſtalliſation in einer Schlacke. Indeſſen, ſagt er, iſt es doch nöthig, daſs die Materien, welche ordentlich anſchieſsen ſollen, in einen flüſſigen Zuſtand verſetzt werden, und es iſt daher wahrſcheinlich, daſs auch jenes Anſchieſsen auf trocknem Wege, durch einen flüſſigen Zuſtand, der vorherging, verurſacht wurde. Er führt den Rauch an, als ein Exempel der Cryſtalliſation auf trockenem Wege, allein der Rauch iſt eben eine flüſſige Materie, er iſt eine wahre Solution des Brennſtoffs in der reinen Lebensluft (Oxygen).

7. Durch das Anſchieſsen werden Maſſen von regelmäſsiger Geſtalt gebildet, welche Cryſtalle heiſsen, und jede Art Materie ſchieſst immer in denſelben Geſtalten an. Merkwürdig iſt es, daſs Tetraedern, Cuben, Octaedern, Dodecaedern, Icoſaedern, oder alle 5 reguläre geometriſche Körper unter dieſen Cryſtallen vorkommen. Die meiſten äuſsern Verſchiedenheiten ſcheinen vom Mangel zu entſtehen, denn wenn Rücken und Ecken an einem, von vielen ebenen Seiten eingeſchloſſenen, Körper mehr oder weniger verſtümmelt werden, ſo kann dadurch das Anſehen auf faſt unendliche Art verändert werden. Ein dreiſeitiges Prisma kann dadurch ſechsſeitig werden, eine vierſeitige Pyramide achtſeitig u. ſ. w.

8. Indeſſen können manche Verſchiedenheiten auch einen andern Grund haben. Man ſieht nehmlich leicht, daſs die anziehende Kraft der ſchon ſtarre gewordenen Theile an den gröſsten Seiten am ſtärkſten ſeyn müſſe. Sind alſo Theile eines Körpers durch eine dazwiſchengekommene Flüſſigkeit, z. B. den Wärmeſtoff, getrennt, und wird ihnen dieſe Flüſſigkeit nach und nach entzogen, ſo werden ſie ſich regelmäſsig bilden, wofern ſie Zeit und Freiheit haben, ſich mit den geſchickteſten Flächen zu berühren, und es werden daraus Maſſen von einer beſtändigen und immer gleichen Geſtalt entſtehen. Geſchieht aber

der Uebergang allzuſchnell, ſo vereinigen ſie ſich ohne Unterſchied mit Flächen, welche der Zufall zuſammen bringt, und bilden zwar feſte Maſſen, aber ohne regelmäſsige Geſtalt, weil die Theilchen nicht Zeit genug haben, der anziehenden Kraft zu folgen. — Da man die Salze geneigter findet, eine cryſtalliſche Form anzunehmen, als andere Körper, ſo glauben einige Naturkündiger, alle Anſchieſſungen ſeien eine Wirkung von vorhandenen Salzen.

Kant. Critik der Urtheilskr. I. Th. §. 58. S. 249.
Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Kryſtalliſation.

Anſpruch

auf Jedermanns Wohlgefallen, ſ. Geſchmacksurtheil.

Anſtiftung

des Verraths, *perduellio.* In der Kriegskunſt, oder der Lehre von der Bezwingung eines Volks durch die Gewalt des andern, wird dieſer Name, als ein allgemeines Kunſtwort, einem gewiſſen ehrloſen Stratagem (Kriegsliſt) beigelegt, nehmlich der Verführung eines Staatsbürgers des bekriegten Staats, diejenigen Geheimniſſe dem Feinde deſſelben zu offenbaren, deren Bekanntmachung dem bekriegten Staate nachtheilig ſeyn kann. Dieſes Stratagem iſt ehrlos, weil es wider die Moralität deſſen iſt, der es braucht, und die Moralität deſſen verdirbt, der zum Verräther gebraucht wird. Auch kann man auf die Denkungsart eines Feindes kein Vertrauen ſetzen, der ſich eines ſolchen Mittels bedient. Wenn aber irgend einmal ein Friede ſoll abgeſchloſſen werden können, ſo darf nicht alles wechſelſeitige Vertrauen der Kriegführenden zu ihrer gegenſeitigen Denkungsart wegfallen (Z. 12.).

2. Stellt man ſich vor, daſs zwei Staaten mit einander Krieg führen, um ihr Recht gegen einander zu behaupten, ſo muſs der Ausgang jedes Krieges ſeyn, daſs der Ueberwundene des Ueberwinders Forderung für rechtsgültig anerkenne. Daher muſs der Ueberwinder zu dem Ueberwundenen das Vertrauen faſſen können, dieſer werde des Ueberwinders Recht nicht bloſs ſo lange anerken-

nen, als ihn die Macht des Siegers drückt. Sonſt würde ein Ausrottungskrieg ſtatt finden, der aber ſchlechterdings unerlaubt iſt, mithin auch der Gebrauch der Mittel, die dahin führen, ſ. Ausrottungskrieg. Eigentlich würde Anſtiftung des Verraths auch Verräther zu Friedenszeiten machen (Z. 14.).

3. Es iſt alſo ein Verbotgeſetz des Naturrechts: ſtifte keinen Verrath an, d. i. das Gegentheil würde einen Widerſpruch in der Intention des Machthabenden vorausſetzen.

4. Ein Verbotgeſetz, welches das Anſtiften des Verraths verbietet, iſt von der ſtrengen Art (*lex ſtricta*), denn es gilt ohne Unterſchied der Umſtände, und dringt ſo fort auf Abſchaffung.

Kant. Zum ewigen Fr. I. Abſchn. 6. S. 12 — 14.

Antagonismus.

S. Gegenwirkung.

Anthropologie,

Menſchenkunde, Menſchenlehre, *anthropologia anthropologie, ſcience de l'homme.* Die Lehre von den empiriſchen Bedingungen des Menſchen. Sie handelt von den empiriſchen Bedingungen des Vorſtellens und Handelns des Menſchen, oder ſeiner ganzen Wirkſamkeit, und zerfällt daher in zwei Theile, in die theoretiſche und practiſche. Die theoretiſche Anthropologie hat drei Haupttheile, nehmlich die Unterſuchung a. des Menſchen als Gegenſtandes des äuſſern Sinnes, des menſchlichen Körpers, als Organs des Vorſtellens und Handelns; b. des Menſchen als Gegenſtandes des innern Sinnes, oder der menſchlichen Seele, als Sitzes des Vorſtellens und Quelle des Handelns; c. des Menſchen als eines Zuſammengeſetzten aus beiden. Sie heiſsen:

a) Anthropologie des äuſsern Sinnes, Phyſiologie oder Körperlehre.

b) Anthropologie des innern Sinnes, empirische Psychologie oder Erfahrungsseelenlehre, und

c) Anthropologie des Menschen überhaupt, theoretische Anthropologie oder Menschenlehre im engern Sinn des Worts.

2. Die theoretische Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, gehört eigentlich zur empirischen Naturlehre, einem Theile der angewandten Philosophie, denn sie enthält die Anwendung der Principien *a priori* auf die empirisch gegebene Beschaffenheit des menschlichen Körpers, als eines Organs, und der menschlichen Seele, als Quelle der Wirksamkeit. Kant (C. 877.) sagt: die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik gänzlich verbannet seyn, denn sie sei schon durch die Idee derselben gänzlich davon ausgeschlossen. Man muss das so verstehen: die Metaphysik ist die Philosophie der reinen Vernunft, d. i. alles dessen, was *a priori* ist; nun ist die empirische Psychologie die Lehre von der menschlichen Seele, so wie sie im innern Sinn erscheint, folglich kann sie nicht zur Metaphysik gehören. Schmid (Emp. Psych. I. Th. S. 8.) versteht unter der Anthropologie die Philosophie d. i. Kenntniss von menschlichen Eigenschaften und Begebenheiten, geordnet und bearbeitet nach Gesetzen der Vernunft. Dann sind nehmlich unter Begebenheiten nicht die Schicksale einzelner Menschen oder ganzer Völker zu verstehen, sondern die Gründe derselben, als Phänomene, die aus den Gesetzen und Anlagen des Menschen, als solchen, seinem Körper und seiner Seele nach, entspringen. Der objective Stoff, den also die Menschenlehre behandelt, ist der Mensch.

3. Bei der Anthropologie des äussern Sinnes liegt die reine Physik*) zum Grunde, nur dass noch

*) Worüber wir eine Schrift von Kant besitzen, unter dem Titel: Metaphysische Anfangsgründe der reinen Naturlehre.

ein eigenes empirisches Princip hinzukömmt und die Quelle vieler Phänomene wird, nehmlich die Animalität (Sensibilität und Irritabilität). Sie kann in zwei Theile eingetheilt werden, in die allgemeine Physiologie, welche den menschlichen Körper nach seinen Kräften und Functionen, im gesunden Zustande, betrachtet, und die besondere Physiologie oder medicinische Anthropologie, welche die möglichen Störungen der Kräfte und Functionen des menschlichen Körpers von innen (durch Krankheitsstoffe), und von aussen (durch Zerstörung oder Hemmung der Theile) betrachtet.

4. Die rationale Seelenlehre giebt blofs einen negativen Begriff von unserm denkenden Wesen, als Subject aller Gegenstände des innern Sinnes, nehmlich den, dafs keine seiner Handlungen und Erscheinungen des innern Sinnes materialistisch erklärt werden könne; dafs also von seiner abgesonderten Natur und der Dauer oder Nichtdauer seiner Persönlichkeit nach dem Tode uns schlechterdings kein erweiterndes bestimmendes Urtheil aus speculativen Gründen durch unser gesammtes theoretisches Erkenntnifsvermögen möglich sei. Alles übrige der Seele ist empirisch, und die Anthropologie des innern Sinnes folglich blofs Kenntnifs unsers denkenden Selbst im Leben.

5. Die Anthropologie in engerer Bedeutung hat eigentlich gar keinen rationalen Theil, denn die Verbindung beiderlei Arten von Sinn ist ganz empirisch, und daher auch die Gesetze der daraus entspringenden Phänomene.

6. Der zweite Theil der Anthropologie, im weitern Sinne des Worts, ist die Anwendung der Moral auf die eigenthümliche Beschaffenheit und Lage des menschlichen Begehrungsvermögens, auf die Triebe, Neigungen, Begierden und Leidenschaften des Menschen und die Hindernisse das Moralgesetz auszuüben, und handelt von der Tugend und dem Laster. Sie ist der empirische Theil der Ethik, welcher practische Anthropologie, eigentliche Tugendlehre, angewandte Philosophie der Sitten oder Moral heissen kann. Sie ent-

hält eigentlich zwei Theile, wie die Moral, die Lehre von den Menſchenpflichten und von den Menſchenrechten. In der practiſchen Anthropologie iſt nehmlich die ganze pragmatiſche Sinnlichkeit des Menſchen aus der empiriſchen Pſychologie, oder theoretiſchen Anthropologie gegeben, ferner die Moralität und das Sittengeſetz, aus der Moral oder Metaphyſik der Sitten, und die Aufgabe der practiſchen Anthropologie iſt nun: anzugeben, wie der Menſch durch das Sittengeſetz ſoll beſtimmt werden; oder welches die moraliſchen Geſetze ſind, denen die Menſchen, unter den Hinderniſſen der Gefühle, Neigungen und Leidenſchaften unterworfen ſind. Sie iſt alſo der empiriſchen oder pſychologiſchen Principien wegen keine wahre oder demonſtrirte Wiſſenſchaft. Es hat noch Niemand, ſelbſt von den critiſchen Philoſophen, aus dieſem einzig richtigen Geſichtspunct eine practiſche Anthropologie geliefert. Die practiſche Anthropologie iſt alſo die Lehre von den Pflichten und Rechten der Menſchen, und nach ihr müſſen alle Handlungen der Menſchen gewürdigt, ſo wie aus der allgemeinen theoretiſchen Anthropologie erklärt werden. Man kann nehmlich eine Handlung würdigen

a.) ſtrenge nach dem Geſetze, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der Moral (dem h. Geiſt), und hiernach iſt kein Fleiſch (Menſch) gerecht, vor dieſem Richterſtuhle beſteht keine einzige Handlung der Menſchen, weil bei der beſten immer auch empiriſche Triebfedern im Spiele ſind;

b.) mit Nachſicht oder mit Rückſicht auf die Macht der ſinnlichen Triebfedern des einzelnen Menſchen, dann ſteht ſie vor dem Richterſtuhle der practiſchen Anthropologie (Jeſu Chriſti), und hiernach iſt eine Handlung ehe zu entſchuldigen, als eine andere, und der Menſch der Begnadigung fähig.

7. In der practiſchen Anthropologie wird entweder der Menſch überhaupt, oder der Menſch in beſondern Lagen und unter ſubjectiven Bedingungen betrachtet, und hiernach zerfällt ſie in zwei Theile.

a) Der erfte Theil ift die practifche Anthropologie, die den Menfchen, als folchen, betrachtet, oder den Menfchen überhaupt. Er kann allgemeine practifche Anthropologie oder allgemeine angewandte (menfchliche) Moral heifsen.

b) Der zweite Theil ift die practifche Anthropologie für die Menfchen, nach ihren zufälligen Befchaffenheiten und Verhältniffen. Sie kann die befondere (fpecielle) practifche Anthropologie (fpecielle angewandte Moral) genannt werden.

Der erfte Theil enthält dann wieder

α) die allgemeine Pflichtenlehre, oder die Lehre von den Pflichten des Menfchen überhaupt, ohne auf feine befondern Verhältniffe zu fehen;

β) die allgemeine Rechtslehre, oder die Lehre von den Rechten des Menfchen überhaupt, ohne Rückficht auf diejenigen, die aus befonderen Verhältniffen entfpringen.

Der zweite Theil enthält

a) die fpecielle Pflichtenlehre nach den befondern Verhältniffen und Lagen des Menfchen;

b) die fpecielle Rechtslehre, ebenfalls nach den befondern Verhältniffen und Lagen des Menfchen.

Jeder Theil hat feine Elementar- und Methodenlehre.

8. Endlich kann man fich auch eine pragmatifche Anthropologie denken, als ein Organon der Klugheit. Sie foll Klugheit befördern, um auf Menfchen zu beftimmten Abfichten Einflufs zu haben. Nach diefer Idee exiftirt noch keine Anthropologie. Man hat nachgefchriebene Hefte von Vorlefungen, die Kant über eine folche Anthropologie gehalten hat.

9. Die empirifchen Quellen der Anthropologie find: Beobachtung andrer Menfchen, Selbftbeobachtung und Gefchichte. Der Nutzen der Anthropologie ift Beförderung der Moralität, der Gefchicklichkeit im Umgange mit Menfchen und der Unterhaltung, indem fie Stoff dazu liefert, und, durch die Beobachtung der Menfchen in Gefellfchaft, die fie erfordert, auch die Langeweile in fonft nicht unterhaltenden Gefellfchaften verhindert.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. Einl. S. 79. Methodenl. III. Hauptst. S. 869. 877.
Dess. Critik der Urtheilskr. II. Th. §. 89. S. 443.
Dess. Grundl. zur Metaph. der Sitt. Vorr. S. 3. 2. Abschn. S. 32.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. 3. St. Allg. Anm. S. 200 *).

Anthropomorphismus,

anthropomorphismus, *anthropomorphisme*. Dieser Name gebührt eigentlich solchen Vorstellungen von Gott, welche nur Menschen zukommen, aber von diesen auf Gott übertragen werden. In dieser Bedeutung gebraucht ihn Kant sehr richtig (C. 725. Pr. 173. 174.). Er erklärt ihn (P. 246.) durch: Versinnlichung der reinen Vernunftideen von Gott, dem Reiche Gottes und der Unsterblichkeit. Im weitern Sinne kann man also allgemein die Uebertragung einer zur Sinnenwelt gehörigen Eigenschaft auf ein Wesen ausserhalb derselben darunter verstehen, so dass also der Anthropomorphismus nach obiger Erklärung nur eine Art des Anthropomorphismus im weitern Sinne ist, s. Anschauung, 4, Anmerk. Er ist nach Schmids Eintheilung

a) dogmatisch, wenn die sinnlichen Eigenschaften dem übersinnlichen Wesen selbst beigelegt werden, z. B. wenn man sagt: Gott hat, im eigentlichen Sinne, Verstand. Diesen Anthropomorphismus muss man als den eigentlichen Quell der Superstition ansehen; er ist eine scheinbare Erweiterung der Ideen des Uebersinnlichen durch vermeinte Erfahrung (P. 244.).

b) symbolisch, wenn man nur die Verhältnisse des Uebersinnlichen zu der Sinnenwelt dadurch ausdrückt, z. B. Gott verhält sich zur Welt, wie ein verständiges Wesen zu seinem Kunstwerk. Dieser letztere ist erlaubt, weil durch ihn nicht eine Erkenntniss des übersinnlichen Wesens selbst vorgegeben wird; der erstere ist nur erlaubt, wenn die Idee des übersinnlichen Wesens als ein Regulativ zur systematischen Welterkenntniss gebraucht wird, d. h. wenn man die Idee von Gott nicht gebrauchen will, um dadurch zu bestimmen, wie Gott an und für sich

selbst beschaffen ist, sondern um nach derselben seine Erkenntniss von den Theilen der Welt nach einem einzigen Princip zu erweitern, und ihr Einheit zu geben, dadurch, dass man sie als das Werk eines verständigen Urhebers betrachtet. Dann ist es nicht nöthig, auf den Unterschied zwischen dogmatischem und symbolischem Anthropomorphismus zu sehen, und man kann immer thun, als wenn Gott das an und für sich selbst wäre, was sich eigentlich nur analogisch von ihm denken läfst.

2. Den Schematismus der Analogie, den wir nicht entbehren können, in einen Schematismus der Objectsbestimmung des Objects Gott verwandeln ist dogmatischer Anthropomorphismus, der in moralischer Absicht von den nachtheiligsten Folgen ist. Der Schematismus der Analogie besteht nehmlich darin, dass wir uns Etwas nach der Analogie mit etwas Anderm denken, um uns jenes Beschaffenheiten fasslich zu machen. Die Naturwesen geben z. B. das Schema des Uebersinnlichen, nehmlich eine sinnliche Vorstellung seiner Beschaffenheiten, die aber kein Bild jemals vollkommen erreicht. Dieser Schematismus der Analogie auf das Uebersinnliche angewendet ist also der erlaubte symbolische Anthropomorphismus (in 1, b). Der Schematismus der Objectsbestimmung hingegen ist, wenn wir Etwas durch ein Schema so bestimmen, dass wir dadurch erkennen, wie das Object an und für sich beschaffen ist, z. B. in der Geometrie einen Triangel, durch Construction seines Schema in der reinen Anschauung. Halten wir nun jenes Schema in der Analogie für ein Schema, das die Beschaffenheit des Objects an und für sich bestimmt, so ist das Anthropomorphismus. Stellen wir uns z. B. Gott als einen weisen Menschen vor, so ist das nicht ein Bild von Gott, weil es keinen Menschen giebt, welcher weise wäre, und wir daher mit unserer Einbildungskraft ihn auch nicht darstellen können. Allein die Vorstellung von dem Bestreben der Einbildungskraft darnach, für den Begriff von Gott ein solches Bild hervorzubringen, heisst ein Schema, und dieses Schema bestimmt nicht, wie Gott an und für sich selbst ist, sondern nur ein Analogon Gottes, weil

Gott, der nichts ſinnliches iſt, eigentlich durch kein Schema verſinnlicht werden kann. Wer alſo dieſes Analogon Gottes, welches durch das Schema dargeſtellt wird, für Gott ſelbſt hält, der verwandelt auf dieſe Weiſe den Schematismus der Analogie in den der Objectsbeſtimmung, und fällt in den Anthropomorphismus, welcher darum von den nachtheiligſten Folgen für die Moralität ſeyn kann, weil gerade das, was bei dem Analogon dem Object, dem es analogiſch iſt, nicht ähnlich iſt, etwas unſittliches ſeyn kann; z. B. wer es zur Weisheit rechnete, jeden Irrenden in der Religion entweder zur Wahrheit zurückzuführen, oder zu verbrennen, der würde Gott zu einem Groſsinquiſitor machen, und folglich dadurch den Lehrſatz, die Kezzer mit Feuer und Schwerdt auszurotten, wider die Stimme des Geſetzes heiligen; wer aber die menſchliche Weisheit nur für ein Analogon der göttlichen hält, der wird ſich immer noch fragen können, ob nicht gerade dieſe Ketzerverfolgung etwas ſei, worin ſeine menſchliche Weisheit der göttlichen ſehr unähnlich iſt; denn Gott gebrauchte auch wohl harte Mittel, den Menſchen zur Erkenntniſs der Wahrheit, zur Beſſerung zu führen, allein er weiſs die gewiſſe Erreichung ſeiner Zwecke vorher, dahingegen der Menſch ſich nicht nur bei der Erkenntniſs der Wahrheit ſelbſt, ſondern auch bei der Anwendung der Mittel, Andere dazu hinzuführen, irren kann. Zwiſchen dem Verhältniſſe eines Schema zu ſeinem Begriffe und dem Verhältniſſe eben dieſes Schemas zur Sache ſelbſt iſt gar keine Analogie, ſondern ein gewaltiger Sprung (μεταβασις εἰς ἀλλο γενος), der gerade in den Anthropomorphismus hinein führt, z. B. ich kann nicht ſagen, wie ſich verhält meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu meinem Begriffe von Gott, ſo verhält ſich dieſe meine Vorſtellung eines weiſen Mannes zu Gott ſelbſt. Denn obwohl ein Schema die vermittelnde Vorſtellung der Einbildungskraft zwiſchen Begriff und Object iſt, ſo ſtellt doch das Schema nicht das Object vor, wenn es auch den Begriff vorſtellt. Wenn ich ſage: die Subſtanz dieſes Holzes, ſo ſtelle ich mir etwas zu aller Zeit B e h a r r l i c h e s vor, das unter al-

len Veränderungen des Holzes immer bleibet. Dadurch verſinnliche ich mir den Begriff der Subſtanz, und mache es mir auch möglich, Etwas im Holze als Subſtanz zu denken, nehmlich das Beharrliche in demſelben, das Beharrliche iſt alſo das Schema der Subſtanz, allein durch die bloſse Vorſtellung des Beharrlichen zu aller Zeit erkenne ich gar nicht das Object Holz, ſondern dieſes muſs ich zu dem Ende anſchauen. Durch ein Schema ein Obiect erkennen zu wollen, wäre alſo ein Sprung von der Verſinnlichung meines Verſtandes - oder Vernunftbegriffs (welches das Schema ſeyn ſoll) auf eine Erkenntniſs des Objects, die aus dieſer Verſinnlichung abgeleitet werden ſoll, wozu ein Schema ganz untauglich iſt, ausgenommen bei reinen Anſchauungen. Da nun Gott und alles Ueberſinnliche gar nicht einmal (wie das Empiriſche) vermittelſt eines Schema, geſchweige denn aus dem Schema erkannt werden kann, indem das Ueberſinnliche nicht in der Zeit iſt, alle Schemate aber transſcendentale Zeitbeſtimmungen ſind, ſo wäre es wahrer Anthropomorphismus, Gott oder irgend etwas Ueberſinnliches aus einem Schema erkennen zu wollen (R. 81 *) f.)

3. Ein Anthropomorphismus muſs nur nicht auf Pflichtbegriffe einflieſsen, dann iſt er unſchuldig, ſonſt iſt er aber in Anſehung unſers practiſchen Verhältniſſes zu Gottes Willen und für unſere Moralität ſelbſt höchſt gefährlich, denn da machen wir uns einen Gott, wie wir ihn am leichteſten zu unſerm Vortheil zu gewinnen glauben. Man hat einen ſolchen Anthropomorphismus oft gebraucht, um ſich des Wirkens auf das Innerſte der moraliſchen Geſinnung zu überheben. Ein Beiſpiel hierzu iſt der Grundſatz, daſs wir der Gottheit durch alles dienen können, wenn wir es nur in der Abſicht thun, ihm zu dienen, und es nicht geradezu der Moralität widerſtreitet, ob es gleich auch nicht das Mindeſte dazu beiträgt. Man hat behauptet, daſs es nicht immer Aufopferungen ſeyn dürfen, dadurch der Menſch Gott dienen könne, ſondern auch Feierlichkeiten, ſelbſt öffentliche Spiele, z. B. bei den Griechen und Römern. Aber die Aufopferungen, z. B. Büſsun-

gen, Kasteiungen, Wallfahrten u. d. g. hat man jederzeit für kräftiger, auf die Gunst des Himmels wirksamer und zur Entsündigung tauglicher gehalten, weil sie die unbegrenzte (obgleich nicht moralische) Unterwerfung unter seinen Willen stärker zu bezeichnen dienen. Eine solche Meinung ist der allgemeinen moralischen Besserung der Menschen ungemein hinderlich; es zieht von der Moralität ab, und um desto mehr, weil, da diese Aufopferungen in der Welt zu gar nichts nuzzen, aber doch Mühe kosten, sie lediglich zur Bezeugung der Ergebenheit gegen Gott abgezweckt zu seyn scheinen. Ist, sagt man, Gott auch hierbei durch die That in keiner Absicht gedient worden, so sieht er doch hierin den guten Willen, das Herz an, welches zwar zur Befolgung seiner moralischen Gebote zu schwach ist, aber durch seine hierzu bezeugte Bereitwilligkeit diese Ermangelung wieder gut macht (R. 257.).

4. Man siehet also, dass dieses Verfahren keinen moralischen Werth hat. Es kann höchstens als ein Mittel dienen, das sinnliche Vorstellungsvermögen zur Begleitung intellectueller (oder Vernunft-) Ideen des Zwecks, nehmlich der Sittlichkeit, zu erhöhen. Versteht man etwa die Unterscheidungen des Sinnlichen vom Intellectuellen (Uebersinnlichen oder blossen Vernunftideen) nicht gehörig, so wird man hier einen Widerspruch der Critik der reinen Vernunft mit ihr selbst anzutreffen glauben. Man wird meinen, einmal verwerfe die Critik alle Einmischung des Uebersinnlichen unter die Naturursachen und Naturwirkungen, und ein andermal, z. B. hier, behaupte sie wieder, das Uebersinnliche (die moralische Gesinnung) könne die Wirkung von etwas Sinnlichen (jene Büssungen, als Fasten, u. s. w.) seyn. Allein, es ist zu merken, dass wenn von sinnlichen Mitteln, das Intellectuelle (der reinen moralischen Gesinnung) zu befördern, oder von dem Hindernisse geredet wird, welches das Sinnliche dem Intellectuellen entgegen stellet, dieser Einfluss zweier so ungleichartiger Principien niemals als direct gedacht werden müsse. Nehmlich, als Sinnenwesen können wir an den Erscheinungen des intellectuellen Princips, d. i. der Bestimmung unsrer

physischen Kräfte durch **freie Willkühr**, die sich in Handlungen hervorthut, dem Gesetze entgegen, oder ihm zu Gunsten wirken; so, dass Ursache und Wirkung in der That als gleichartig vorgestellt werden. Die **Wirkung** ist nehmlich eine Handlung, d. i. Erscheinung in der Sinnenwelt, und die **Ursache** dieser Handlung ist ebenfalls eine Erscheinung, nehmlich ein Bestimmungsgrund unsrer physischen Kräfte, ein Bewegungsgrund, der in unserm innern Sinne, also als Erscheinung vorhanden ist. Wirkung und Ursache sind also Erscheinungen und etwas Sinnliches, folglich **gleichartig**. Selbst dass die Vorstellung meiner Pflicht der Bestimmungsgrund zu meiner Handlung ist, macht ihn nicht ungleichartig mit der Wirkung; denn es ist immer ein Grund, der im innern Sinne vorhanden ist, und dessen ich mir als Grund meiner Handlung bewusst bin. Aber die Möglichkeit der Handlungen, als Begebenheiten der Sinnenwelt aus der moralischen Beschaffenheit der Menschen, d. i. wie das Sinnliche (die Handlung) aus dem Uebersinnlichen (das die Vorstellung der Pflicht wirkt) entsteht, zu **erklären**, ist uns unmöglich. (R. 259. *.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Hauptst. VII Abschn. S. 725.
Dess. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. S. 244. 246.
Dess. Proleg. S. 173. 174.
Dess. Relig. innerh. der Grenz. II. St. I. Abschn. b. 1. Aufl. S. 75 *). 2. Aufl. S. 81 *). IV. St. II. Th. §. I. 1. Aufl. S. 242 — 244. 2. Aufl. S. 257 — 260.

Anticipation.

S. Vorherbestimmung.

Antinomie

der reinen Vernunft, Widerstreit der Gesezze, Dialectik, ἀντινομία, *antinomia*, *antinomie*, Namen, welche der Entgegensetzung zweier Urtheile beigelegt werden, welche beide *a priori* auf Allgemeinheit Anspruch machen; daher bei beiden eine, aus dem Erkenntnissvermögen entspringende, folglich unvermeidliche,

aber dennoch falsche, Voraussetzung zum Grunde liegen muss. Ausser dieser objectiven Bedeutung gebraucht Kant dieses Wort auch in subjectiver Bedeutung, für den Zustand der Vernunft bei diesen dialectischen Schlüssen. Die Vernunft fordert nehmlich immer absolute Totalität, z. B. für alle Reihen der Ursachen und Wirkungen die letzte, oder diejenige Ursache, die nicht weiter Wirkung einer andern Ursache ist (s. Anfang. II, b), und schliesst aus dem Widerspruch, der hieraus entsteht, dass es keine absolute Totalität gebe, welches wieder unbegreiflich ist. Der Zustand der Vernunft also, dass solche dialectische Schlüsse aus ihrem Grundsatz der absoluten Totalität entstehen, heisst ihre Antinomie (C. 398). Aber die beiden sich widersprechenden Folgen aus diesen Schlüssen, es giebt für eine solche Reihe eine absolute Totalität oder ein absolut letztes Glied, und es giebt keine solche absolute Totalität oder kein absolut letztes Glied, heissen auch Antinomien, in objectiver Bedeutung. Diese Folgen, oder Sätze, müssen sich

a) nur dem Scheine nach widerstreiten;

b) dieser Schein muss natürlich, und der menschlichen Vernunft unvermeidlih seyn;

c) der Scheinwiderspruch muss daher können aufgedeckt, aber weil er natürlich ist, nie weggeschafft werden.

Dieser Artikel soll nun die verschiedenen Arten von Antinomien angeben, dann die Antinomien selbst aufstellen und endlich ihre Auflösung zeigen und ins Licht setzen.

2. Kant lehrt, dass es dreierlei Arten von Antinomien der reinen Vernunft gebe, nach den drei verschiedenen Erkenntnissvermögen: dem Verstande, der Urtheilskraft, und der Vernunft. Jedes dieser Erkenntnissvermögen hat seine Principien (s. Anfang) *a priori*, zu welchen die Vernunft das Unbedingte fordert, und daher mit ihnen in Widerspruch geräth, wenn sie die-

ſes Unbedingte in der Sinnenwelt finden, und dadurch die Sinnenwelt zu einem Dinge an ſich ſelbſt machen will. So giebt es alſo

a. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des theoretiſchen Gebrauchs des Verſtandes bis zum Unbedingten hinauf fürs eigentliche Erkenntniſsvermögen, oder den Verſtand;

b. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des practiſchen Gebrauchs der Vernunft bis zum Unbedingten hinauf fürs Begehrungsvermögen, ſo fern die Vernunft für daſſelbe geſetzgebend iſt, oder den Willen;

c. eine Antinomie der Vernunft in Anſehung des äſthetiſchen ſowohl als teleologiſchen Gebrauchs der Urtheilskraft bis zum Unbedingten hinauf fürs Gefühl der Luſt oder Unluſt, oder das Feld deſſelben, worin die Urtheilskraft conſtitutiv iſt (oder der Natur Geſetze vorſchreibt), den Geſchmack und den teleologiſchen Gebrauch der Vernunft. So giebt es alſo

I. eine Antinomie der ſpeculativen Vernunft;

II. eine Antinomie der practiſchen Vernunft;

III. eine Antinomie der Urtheilskraft, welche wieder

α. die der äſthetiſchen, oder

β. die der teleologiſchen Urtheilskraft iſt.

Alle fünf Arten will ich nun aufzählen, begreiflich machen und auflöſen.

3. I. Die Antinomie der ſpeculativen Vernunft beſtehet in vier Widerſprüchen oder einzelnen Antinomien, nehmlich zwei mathematiſchen (ſolchen, wo die Bedingungen, zu deren Reihe die Vernunft das Unbedingte fordert, alle gleichartig ſind) und zwei dynamiſchen (ſolchen, wo jene Bedingungen ungleichartig ſind).

A. Die beiden mathematiſchen ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs die Welt einen Anfang und Grenzen, und daſs die Welt keinen Anfang und keine Grenzen

habe (M. I. 507. 510. C. 454. 455). Beides ist unwidersprechlich, wenn die Sinnenwelt ein von unserm Erkenntnissvermögen unabhängig existirendes Ding, ein Ding an sich ist, und beides widerspricht sich. Hätte die Welt nehmlich keinen Anfang und keine Grenzen, so wäre sie doch *a parte post* (nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile auf einander folgen) durch jeden Zeitpunct, den wir erleben, und jede Raumesgrenze, an der wir uns befinden, begrenzt. Man denke sich z. B. eine gerade Linie, die nach der einen Gegend zu unendlich wäre, so liesse sie sich doch nach der andern Gegend zu überall abbrechen und begrenzen; folglich gäbe es ein Unendliches, das begrenzt oder endlich wäre, welches sich widerspricht. So hätte denn auch die ganze Welt, ob sie gleich ohne Anfang und Grenzen wäre, doch in jedem Zeitpunct und überall im Raume Grenzen, welches der Unendlichkeit derselben widerspricht, und daher ist eine unendliche Welt, ohne alle Grenzen unmöglich. Dieses wird deutlich, wenn man die *a parte ante* (oder nach der Seite zu, nach welcher hin die Theile vor einander hergehen) unendliche Welt, in Gedanken, über den begrenzenden Zeitpunct, oder die begrenzende Raumesgrenze, vorrückt, so muss ja nothwendig *a parte ante*, wo die Welt unendlich ist, in der Zeit und im Raum eine Lücke entstehen, d. h. die Welt dort einen Anfang und eine Grenze haben. Bis zu jedem Zeitpunct wäre überdem eine Ewigkeit abgelaufen, und das Unendliche vollendet. Eine unendliche Reihe aber, die vollendet wäre, ist ein Widerspruch (M. I. 508.), welches auch von der Welt im Raume gilt (M. I. 509.). Hat aber die Welt einen Anfang und Grenzen von vorne her (*a parte ante*), so fragt sichs, was war vor der Welt, und was ist jenseits der Weltgrenze? Da müsste folglich die Zeit leer gewesen, oder nichts in derselben vorhanden gewesen seyn, auch müsste hinter der Weltgrenze wenigstens der leere Raum seyn. Die Welt entstand also in einer leeren Zeit, und steht im Verhältnisse mit dem leeren Raum. Dies ist aber ein Widerspruch. Denn diejenige leere Zeit, in der die Welt entstand, muss

von jeder andern leeren Zeit, in der ſie nicht entſtand, unterſchieden ſeyn. Nun kann aber eine Zeit von einer andern nur durch das unterſchieden werden, was in der Zeit iſt, denn übrigens iſt ein Theil der Zeit von dem andern nur der Gröſse nach unterſchieden. Folglich kann die Welt nicht in einer leeren Zeit, ſondern nur in einer erfüllten entſtehen. Der Anfang der Welt ſetzt alſo ſchon das Daſeyn von Theilen der Welt voraus, welches ſich widerſpricht. Sie kann alſo keinen Anfang gehabt haben (M. I. 511). Und eben ſo verhält es ſich auch mit dem leeren Raum. Denn mit welchem leeren Raume ſollte die Welt grenzen? doch mit dem, der ſich von jedem andern unterſcheidet, und folglich nicht leer ſeyn kann (M. I. 512. C. 456. 457.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs in der Welt alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, und daſs nichts Einfaches in der Welt exiſtire (M. I. 519. 522). Denn wäre nicht alles aus einfachen Theilen zuſammengeſetzt, ſo müſste, wenn man in Gedanken alle Zuſammenſezzung aufhebt, gar nichts übrig bleiben, welches unmöglich iſt (M. I. 520). Exiſtirte aber etwas Einfaches in der Welt, ſo müſste daſſelbe im Raume ſeyn, folglich auch, wie der Raum, den es erfüllt, zuſammengeſetzt ſeyn (M. I. 523). Geſetzt aber, wir nähmen etwas Einfaches wahr, ſo könnten wir doch aus dieſer Wahrnehmung nicht ſchlieſsen, daſs es nicht zuſammengeſetzt wäre (M. I. 524. C. 462. 463.).

B. Die beiden dynamiſchen Antinomien ſind:

a. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs es einen freien Willen gebe, und daſs in der Welt alles nothwendig ſei (M. I. 530. 533.). Denn gäbe es keinen freien Willen, ſo wäre jede Urſache wieder Wirkung einer andern Urſache, und es fehlte dann an einer erſten Urſache, d. i. am zureichenden Grunde der ganzen Reihe von Urſachen und Wirkungen (M. I. 531). Wäre aber in der Welt nicht alles

nothwendig, ſo gäbe es eine Urſache, die ſich ohne Grund beſtimmen lieſse, welches unmöglich iſt (M. I. 534. C. 472. 473.).

b. die ſich widerſprechenden Behauptungen, daſs eine ſchlechthin nothwendige Urſache zur Welt gehöre, und daſs es gar kein ſchlechthin nothwendiges Weſen gebe (M. I. 540. 542). Denn giebt es kein ſchlechthin nothwendiges zur Welt gehöriges Weſen, ſo fehlt es der Welt an einer erſten Urſache, die durch nichts weiter bedingt ſeyn muſs, und an einem erſten Theile, der auch nicht weiter bedingt ſeyn muſs (M. I. 541). Giebt es aber ein ſchlechthin nothwendiges Weſen, ſo giebt es etwas, was keine Urſache hat, und die ganze Welt iſt nothwendig und beſteht doch aus zufälligen Theilen (M. I. 542. C. 480. 481.).

4. Folgendes iſt die Auflöſung dieſer Widerſprüche. Die Sinnenwelt iſt kein Ding an ſich, ſondern nur der Inbegriff der Reihen der Erſcheinungen, welche ſich die Vernunft als ein vollendetes Ganzes vorſtellt, welches ſie auch ſeyn müſsten, wenn die ſinnlichen Gegenſtände, oder Naturdinge, keine Erſcheinungen, ſondern Dinge an ſich wären. Dann müſsten ſie freilich irgend wo Grenzen haben; aber eben daſs bei dieſer Annahme ein Widerſpruch entſteht, beſtätigt die Richtigkeit deſſen, was die transſcendentale Aeſthetik beweiſet, daſs alle Naturdinge nicht unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo vorhanden ſind, wie wir ſie wahrnehmen, ſondern daſs ſie Producte unſers eignen Erkenntniſsvermögens ſind, die aber doch einen gegebenen Stoff enthalten, der ſeine Quelle nicht im Erkenntniſsvermögen hat. Daher ſind nun

A beide mathematiſche Antinomien falſch.

a. Die Welt iſt der Zeit und dem Raum nach weder endlich, noch unendlich (M. I. 631. C. 548.). Denn der Beſchaffenheit unſers Anſchauungsvermögens und Verſtandes nach kann es nirgends eine abſolute Zeit- oder Raumesgrenze geben; aber das Unendliche kann in der Erfahrung eben ſo wenig gegeben ſeyn, ſondern die Frage

nach dem Anfang und der Grenze ist eine Aufgabe unsrer Vernunft, die zu, in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) fortgehenden, Reihen des Verstandes das Ende fordert; in der Erfahrung aber ist immer eine bedingte Begrenzung (M. I. 635. C. 550.), die unbedingte ist nur eine Idee der Vernunft. Der Rückgang aber von Wirkung zur Ursache gehet in der Erfahrung in unbestimmbare Weite (*in indefinitum*) (M. I. 633. C. 549.).

b. Es ist falsch, dass alles in der Welt aus einfachen Theilen bestehet; denn alles Zusammengesetzte in der Welt ist theilbar, aber immer in Theile, die wieder theilbar sind, der Beschaffenheit unsers Anschauungsvermögens und Verstandes gemäss, die nichts Unbedingtes zulassen (M. I. 638. C. 552.) Es ist aber auch falsch, wenn man behauptet, man könne in der Erfahrung die Theilung wirklich ins Unendliche fortsetzen, man muss einmal auf das bedingte Einfache kommen; das absolut Einfache ist hingegen eine Idee der Vernunft, die nirgends in der Erfahrung anzutreffen ist. Es giebt daher in der Erfahrung weder eine endliche Zahl einfacher, noch eine unendliche Zahl immer noch zusammengesetzter Theile, sondern die Theilung gehet ins Unendliche, weil dieses die Erscheinung ist, die aus der Natur unsers Erkenntnissvermögens so entspringen muss (M. I. 637.). In der Erfahrung ist aber weder die wirkliche Theilung ins Unendliche zu vollenden, noch auf das absolut Einfache zu kommen; von welchen beiden nur dann Eins statt finden müsste, wenn die Naturdinge Dinge an sich wären; in der Reihe der Sinnenwesen, als Erscheinungen, ist beides unmöglich (C. 551.).

B. Bei den beiden dynamischen Antinomien ist jeder Gegensatz wahr, der eine nehmlich für diejenige Welt, die ein Ding an sich ist, der andere für die Reihe der Erscheinungen.

a. Es giebt einen freien Willen, oder eine Causalität durch Freiheit, aber nicht in der Erfahrung, sondern darum, weil es eine Moralität giebt, in der intelligibeln Welt; dahingegen ist in der Sinnenwelt alles nothwendig, oder dem Gesetz der Causalität der Natur un-

terworfen, nach welchem jede Urfache die nothwendige Wirkung einer andern Urfache ift (M. I. 670. C. 581.).

b. Es kann ein fchlechthin nothwendiges Wefen geben, aber nicht in der Reihe der Erfcheinungen, in der alles bedingt ift, fondern in der intelligibeln Welt, und die Lehre vom höchften Gut zeigt, dafs es für die Vernunft nothwendig fei, ein folches voraus zu fetzen, wenn der Endzweck eines vernünftigen, aber finnlich bedingten Willens foll erreichbar, und es alfo vernünftig feyn, ihm nachzuftreben (M. I. 678. C. 588.).

5. II. Die Antinomie der practifchen Vernunft beftehet

a. in der Antinomie der ethifch - practifchen Vernunft, nehmlich in den fich widerfprechenden Behauptungen: Tugend und Glückfeligkeit müffen als die beiden nothwendig mit einander verbundenen Elemente des höchften Guts gedacht werden, und dennoch ift weder die Begierde nach Glückfeligkeit die Bewegurfache der Tugend, noch die Tugend die wirkende Urfache der Glückfeligkeit. Beides ift unwiderfprechlich. Die Tugend allein zum Endzweck alles Wollens, oder zum höchften Gut zu machen, ift unmöglich; denn wir find der Glückfeligkeit bedürftig, und find alfo durch unfre Natur genöthigt fie zu wollen; durch Tugend werden wir aber auch derfelben würdig, und können fie alfo unbefchadet unfrer Tugend wollen; hätten wir alfo die Gewalt dazu, fo würde es wider die Vernunft feyn, uns nicht glückfelig zu machen. Folglich gehört die Glückfeligkeit zum Endzweck unfers, obwohl durch Tugend bedingten Wollens, oder zum höchften Gute. Dennoch kann die Begierde nach Glückfeligkeit nicht die Bewegurfache der Tugend feyn; weil dadurch, dafs man um der Glückfeligkeit willen die Tugend will, nie Tugend möglich ift. Aber die Tugend kann auch nicht die wirkende Urfache der Glückfeligkeit feyn, weil die Tugend keine Natururfache ift, und alfo keine Naturwirkung hervorbringen kann. Hieraus würde alfo folgen, dafs das

höchste Gut unmöglich, und folglich auch die Tugend eine Chimäre sei (M. II. 323. P. 204.).

Die Auflösung dieses Widerspruchs bestehet darin: Das Bestreben nach Glückseligkeit kann zwar nicht tugendhafte Gesinnungen hervorbringen, aber ohne alle Hoffnung der Glückseligkeit kann doch die moralische Triebfeder nicht wirken Es ist daher nur falsch, dass die Tugend Glückseligkeit bewirke, wenn die Sinnenwelt ein Ding an sich ist; ist sie aber bloss eine Reihe von Erscheinungen, so ist zwar kein natürlicher Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit in der Sinnenwelt, aber die Moralität nöthigt uns zu glauben, dass es einen in dem Willen des intelligibeln Urhebers der Welt gegründeten Zusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit gebe, der also in der intelligibeln Welt nothwendig ist, in der Erfahrung oder der Sinnenwelt aber, in der alles nach Naturgesetzen fortgehet, nur als zufällig erscheint (M. II. 324—326. P. 205. f.).

b. in der Antinomie der rechtlich practischen Vernunft, nehmlich in den sich widersprechenden Behauptungen: es ist möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, ob ich gleich nicht im Besitz desselben bin; und, es ist nicht möglich, etwas Aeusseres als das Meine zu haben, wenn ich nicht im Besitz desselben bin. Beide Sätze sind wahr; denn es kann nichts Aeusseres geben, das den Einfluss meiner Willkühr erfahren, und doch unter keiner Bedingung das Meine werden könnte, sonst könnte ich es bloss physisch und nicht rechtlich gebrauchen, d. i. der Gebrauch von etwas Brauchbaren könnte absolut unerlaubt seyn, so dass es Niemand gebrauchen dürfte. Dieses wäre aber ein Widerspruch, der vernünftige Willkühr mit sich selbst, indem sie dadurch etwas für sie Brauchbares für Unbrauchbar erklären, und so die Willkühr selbst den Gebrauch der Willkühr aufheben würde. Ob es also gleich nicht möglich wäre, im physischen Besitz einer Sache, z. B. eines grossen Ackers, zu seyn, indem ich vielleicht nicht die Besitznehmung desselben durch eine Anzahl Menschen davon abhalten könnte; so muss es dennoch möglich seyn, eine

folche Sache als das Meine zu haben, d.i. im rechtlichen Befitz deffelben zu feyn, weil fonft kein rechtlicher Gebrauch diefer Sache möglich feyn würde. Aber diefer rechtliche Befitz einer Sache ift doch wiederum nicht möglich, wenn ich nicht mit einem phyfifchen Befitz deffelben die Idee des Rechts verbinden kann, fonft kann ich keinen rechtlichen Gebrauch von diefer Sache machen.

Die Auflöfung diefes Widerfpruchs beftehet alfo darin: im erftern Satz ift unter Befitz, der Befitz in der Erfahrung zu verftehen (der empirifche Befitz). Es mufs möglich feyn, etwas Aeufseres als das Meine zu haben, wenn ich es auch nicht phyfifch in meiner Gewalt habe. Im zweiten Satze aber ift der rechtliche Befitz zu verftehen. Es ift nicht möglich, etwas als das Meine zu haben, wenn ich nicht die Idee des Rechts damit verknüpfen kann, dies heifst der reine intelligibele Befitz (K. 71.).

6. III. Die Antinomie der Urtheilskraft betrifft

a. das Princip des Gefchmacks, oder ift erftens eine Antinomie der äfthetifchen Urtheilskraft, d. i. des Gefchmacks. Es beftehet in den zwei fich widerftreitenden Behauptungen: das Gefchmacksurtheil gründet fich nicht auf Begriffen, und, es gründet fich auf Begriffen. Beides ift wahr; denn gründete fich das Gefchmacksurtheil auf Begriffen, fo liefse fich darüber disputiren, welchem doch der richtige Satz widerfpricht, über den Gefchmack läfst fich nicht disputiren, das heifst, mit Gründen ftreiten. Gründete fich aber das Gefchmacksurtheil nicht auf Begriffen, fo liefse fich nicht darüber ftreiten, welches doch diejenigen ftillfchweigend behaupten, welche einander den Gefchmack abfprechen, wenn fie fich nicht darüber vereinigen können, ob etwas fchön fei, oder nicht (M. II. 737—739. U. 234.).

Die Auflöfung diefer Antinomie beftehet in der Bemerkung, dafs in beiden widerftreitenden Behauptungen der Begriff des Begriffs nicht derfelbe ift, und daher beide Behauptungen richtig find, obwohl in beiden der Schein, als fei von einerlei Begriffen die Rede,

nicht weggeschafft werden kann. Das Geschmacksurtheil sagt aus, das Object ist für mich schön oder häfslich, in so fern gründet es sich nicht auf bestimmten Begriffen; aber wir sagen doch auch zugleich mit dem Geschmacksurtheil aus, das Object mufs Jedermann schön finden, der Geschmack hat, und in so fern gründet sich unser Urtheil auf einem bestimmten Begriffe, den wir in allen Subjecten, die Geschmack haben, voraussetzen, nehmlich auf der bestimmten Idee des Uebersinnlichen in uns; der Bestimmungsgrund des Geschmacksurtheils liegt in der unbestimmten Idee, dafs jedes übersinnliche Substrat des Subjects mit dem übersinnlichen Substrat des Objects in einer solchen unbestimmbaren Verbindung stehe, dafs das Geschmacksurtheil darum allgemeingültig seyn mufs (M. II. 740. — 746.).

b. Die Antinomie der teleologischen Urtheilskraft bestehet in den beiden sich widerstreitenden Maximen: alle Erzeugung materieller Dinge mufs als nach blofs mechanischen Gesetzen möglich beurtheilt werden; und, einige Erzeugungen können nicht darnach beurtheilt werden. Denn in den organischen Körpern ist immer ein Glied wechselseitig um des andern willen vorhanden, und es mufs also bei diesen Körpern die Erklärung nach Zwecken oder Endursachen, oder die teleologische angewendet werden. Die teleologische Erklärungsart ist aber wieder nicht hinreichend, die Entstehung derselben begreiflich zu machen, folglich mufs die mechanische, nach dem Gesetze der Ursache und Wirkung gebraucht werden (M. II. 835. 836. U. 313. f.).

Allein zwischen diesen Sätzen wäre nur das ein Widerspruch, wenn sie Naturgesetze wären, und folglich aussagten, dafs die Natur der Dinge, ihrer Erzeugung nach, blofs nach mechanischen oder teleologischen Gründen möglich sei, nicht aber dafs sie blofs darnach beurtheilt werden könne. Wir können aber von der Möglichkeit der Dinge nach blofs empirischen Gesetzen der Natur kein solches Grundgesetz *a priori* haben. Die obigen Sätze machen aber nicht eine Antinomie der Vernunft,

ſondern der Urtheilskraft aus, und ſind bloſse Principien über die Natur zu reflectiren, und in ſo fern enthalten ſie keinen Widerſpruch, ſondern können ſehr wohl neben einander beſtehen. Wir müſſen alle Naturproducte möglichſt mechaniſch erklären, denn ſonſt können wir keine Einſicht in die Natur der Dinge erlangen; aber es iſt eine Eigenthümlichkeit des menſchlichen Verſtandes in Anſehung der Urtheilskraft, den Naturproducten überhaupt die Idee eines andern möglichen Verſtandes zum Grunde zu legen, damit man ſagen könne, gewiſſe Naturproducte müſſen von uns als Zwecke betrachtet werden können. Denn ohne die Erklärung der Natur nach Zwecken kann man nicht angeben, wie zufällige Formen der Natur möglich ſind, da nach mechaniſchen Principien alles nothwendig iſt. Hierzu muſs aber eine willkührlich wirkende Urſache angenommen werden, die alſo nicht wie bei den mechaniſch wirkenden Urſachen Materie ſeyn kann. Wir müſſen alſo, der Beſchaffenheit unſers Verſtandes nach, in der Sinnenwelt alles mechaniſch erklären, aber doch die mechaniſchen Gründe insgeſamt, einem nach Zwecken wirkenden überſinnlichen Princip unterordnen, nicht als wenn es darum wirklich einen ſolchen oberſten Verſtand gäbe, ſondern es iſt bloſs ein Princip der Nachforſchung für unſern Verſtand, durch welchen wir genöthigt werden, am Ende alles Sinnliche auf etwas Ueberſinnliches zu beziehen, und eine abſichtlich wirkende Urſache anzunehmen (M. II. 841. 889—891. U. 317. f.).

7. Die alten Rhetoriker brauchten das Wort **Antinomie** (ἀντινομια) von einem Widerſpruch in den Geſezzen, wenn nehmlich ein Geſetz dem andern widerſprach, welches das Wort auch eigentlich ausdrückt. (*Quintilian*, *Inſtit. Orat. lib. VII. cap. VIII.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Ahth. II. Buch. S. 398. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 454. ff. IX. Abſchn. S. 548. ff.

Deſſ. Critik der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptſt. I. S. 204. II. S. 205. ff.

Deſſ. Critik der Urtheilskr. I. Th. II. Abſchn. §. 56. S. 234. ff. II. Th. §. 70. ff. S. 313 ff.

Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptſt. §. 7. S. 71. f.

Antithetik,

antithetica. In der Wiſſenſchaft, welche den Schein aufdeckt, der natürlicher Weiſe entſteht, wenn man die ſinnlichen Dinge für Dinge an ſich ſelbſt hält, die auch unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen ſo exiſtiren, als ſie uns durch daſſelbe vorgeſtellt werden (welche Wiſſenſchaft Dialectik heiſst), iſt Antithetik der Name der Unterſuchung des Widerſtreits der dem Scheine nach dogmatiſchen Erkenntniſſe (ſ. Antinomie, 3. ff.) Bei dieſem Scheine giebt man keinem von jenen einander widerſtreitenden Erkenntniſſen vor der andern ihr entgegengeſetzten Behauptung einen vorzüglichen Anſpruch auf Beifall, weil die eine eben ſo viel für ſich hat als die andere (M. I. 501).

2. Die Antithetik beſchäftigt ſich alſo gar nicht mit einſeitigen Behauptungen; ſondern betrachtet allgemeine Erkenntniſſe nur nach dem Widerſtreit derſelben unter einander und den Urſachen derſelben. Die transſcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben. Wenn wir nehmlich unſere Vernunft nicht bloſs auf Gegenſtände der Erfahrung verwenden, ſondern über die Grenze der Erfahrung hinaus auszudehnen wagen, ſo entſpringen vernünftelnde Lehrſätze, die in der Natur der Vernunftbedingungen ihre Nothwendigkeit antreffen, nur daſs unglücklicher Weiſe der Gegenſatz eben ſo gültige und nothwendige Gründe der Behauptung auf ſeiner Seite hat (M. I. 501. C. 448.).

3. Bei einer ſolchen Antithetik der reinen Vernunft bieten ſich drei Fragen dar, nehmlich:

a. bei welchen Sätzen denn eigentlich die reine Vernunft einer Antinomie unterworfen ſei, ſo daſs ſich zwei widerſtreitende Behauptungen ergeben?

b. auf welchen Urſachen die Antinomie beruhe, oder woraus dieſer Widerſtreit entſpringe?

c. ob und auf welche Art dennoch der Vernunft unter dieſem Widerſpruch ein Weg zur Gewiſsheit offen bleibe? (M. I. 502.)

Die Antithetik ist nun die Wissenschaft, welche diese drei Fragen beantwortet.

4. Antwort auf a. Die reine Vernunft ist bei solchen Sätzen einer Antinomie unterworfen, auf die jede menschliche Vernunft stöſst, und die dennoch einen unvermeidlichen Schein bei sich führen; z. B. jede menschliche Vernunft, wenn sie die Reihe aller Wirkungen und Ursachen durchgehet, stöſst auf die Frage nach einer ersten und obersten Ursache. Da nun die Natur der Vernunft diese Frage nothwendig macht, so entsteht dadurch der unvermeidliche Schein, als müsse ein solches Wesen darum wirklich vorhanden seyn, weil wir für die Welt sonst keinen zureichenden Grund ihres Daseyns haben; weil nehmlich die sinnliche Welt als ein Ding an sich betrachtet wird, da hingegen in der Erscheinung nur Theile der Welt gefunden werden, die in der Erfahrung wohl eine Ursache, aber keine erste und oberste Ursache haben (M. I. 503. C. 449.).

5. Antwort auf b. Die Ursachen, worauf die Antinomie beruhet, sind, daſs die Sätze, wenn sie der Vernunft angemessen sind, für den Verstand zu groſs, und wenn sie dem Verstande angemessen sind, für die Vernunft zu klein sind; z. B. eine erste Ursache der Welt ist ein Satz, der der Vernunft angemessen ist, aber für den Verstand ist er zu groſs, denn dieser weiſs nur von Ursachen, die immer Wirkungen andrer Ursachen sind, also nie die ersten sind. Eine solche bedingte Ursache aber, die Wirkung einer andern Ursache ist, ist dem Verstande angemessen, allein für die Vernunft, welche die Reihe aller Wirkungen und Ursachen vollendet haben will, und daher nach der ersten Ursache fragt, zu klein (M. I. 504. C. 450.).

6. Antwort auf c. Die skeptische Methode ist der Weg zur Gewiſsheit. Diese Methode bestehet darin, daſs man dem Widerstreite der Behauptungen zusiehet, um zu untersuchen, ob der Gegenstand des Streits nicht ein bloſses Blendwerk sei (M. I. 505.). Diese skeptische Methode ist aber allein der Transscendentalphilosophie, oder der Wissenschaft von der Möglichkeit der Erkenntnisse *a priori*, eigen, weil es derselben an der

reinen Anschauung und der Erfahrung fehlt (M. I. 506. C. 451.). Diese skeptische Methode bestehet also darin, dass man die sich widerstreitenden Sätze einander gegen überstellet, und auf beiden Seiten gleich strenge die Wahrheit derselben beweiset, woraus denn, wenn das möglich ist, folgt, dass entweder beide Sätze sich wirklich nicht widerstreiten, zusammen bestehen können und zugleich wahr sind, oder dass beide Sätze falsch sind, und ihre Beweise nur etwas stillschweigend voraussetzen, ohne welche Voraussetzung sie nichts beweisen (s. Antinomie. 3 ff.). In Wissenschaften, die auf einer Anschauung beruhen, also in mathematischen Disciplinen, oder in Erfahrungsgegenständen kann ein solcher Widerstreit, der auf einem unvermeidlichen Schein beruhete, darum nicht vorkommen, weil die Darstellung des Objects in der reinen Anschauung, oder in der Erfahrung, den Schein bald aufheben und vermeidlich machen würde (C. 452.).

7. Es ist diese transscendentale Antithetik also keine wirkliche, sondern nur eine scheinbare, denn sie beruhet darauf, dass man Erscheinungen für Dinge an sich hält; sie wäre aber eine wirkliche, wenn die Erscheinungen wirklich Dinge an sich wären. Die transscendentale Antithetik ist also nicht die Wissenschaft von einem wirklichen Widerstreite, sondern von dem Scheinwiderstreite der reinen Vernunft (C. 768. f.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. S. 448 ff. Methodenl. I. Hauptst. II. Abschn. S. 768 f.

Anwendung

der Categorien auf Gegenstände der Sinne. S. Categorien.

Anziehung.

S. Anziehungskraft.

Anziehungskraft,

vis attractiva. Diejenige bewegende Kraft der Materie, wodurch sie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr ist, s. Materie; oder welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung andrer von ihr widerstehet. Sie heifst auch ziehende Kraft. Gesetzt nehmlich, es wäre in den Theilen der Materie eine Kraft, welche die Wirkung hätte, dafs andere Materien, welche durch keine entgegen wirkende Kraft zurückgehalten würden, sich jener Materie näherten; oder dafs der Raum, um den sie von einander entfernt wären, immer kleiner wurde; oder wenn er gröfser werden, und sich die Materien von einander entfernen sollten, dafs eine Kraft erfordert würde, die diejenige überwinden müfste, welche sich in den Theilen der Materie befände: so wäre diese letztere, in den Theilen der Materie befindliche, eine Anziehungskraft oder anziehende Kraft. Wäre nun in allen Theilen der Materie eine solche Kraft, so würde die Entfernung der Theile von einander, und auch der Raum, den sie zusammen einnehmen, dadurch vermindert werden (N. 34.).

2. Die Möglichkeit der Materie erfordert eine Anziehungskraft als die zweite wesentliche Grundkraft derselben. Unter der Materie ist hier nehmlich das Bewegliche zu verstehen, sofern es einen Raum erfüllt. Es kann aber der Raum schlechterdings nicht wodurch erfüllt werden, was in demselben bewegt, oder zur Veränderung des Orts bestimmt werden könnte, als durch etwas, das selbst zwei bewegende Kräfte hat, nehmlich eine Kraft, andere Materien von sich zu entfernen, welches eine Zurückstofsungskraft genannt wird, und die erste wesentliche Grundkraft der Materie ist, und eine Aziehungskraft. (N. 52.).

3. Um nun diesen Satz (in 2) zu beweisen, fezzen wir hier mit allen Physikern voraus, dafs die Undurchdringlichkeit eine Grundeigenschaft der Materie ist, wodurch sie sich als etwas im Raume wirklich Befindliches unsern äufsern Sinnen zuerst offenbaret. Ich setze aber auch hier mit Kant voraus, dafs die Undurchdring-

lichkeit nichts anders ist, als das Ausdehnungsvermögen der Materie, welches in dem Artikel Zurückstoſsungskraft bewiesen werden soll. In den Theilen der Materie, und zwar in einem jeden derselben ist folglich eine Zurückstoſsungskraft, oder eine ihn wesentlich bewegende Kraft, durch welche die Theile einander zurückstoſsen. Dieses Zurückstöſsen wird aber durch nichts begrenzt und hört also nicht auf. Denn

a. sich selbst kann dasselbe nicht Grenzen setzen, weil dieses Zurückstoſsen die Wirkung der Kraft ist, wodurch die Materie sich immer mehr und mehr ausdehnt, und einen immer gröſsern Raum einnimmt.

Auch kann

b. nicht der Raum dieser Kraft Grenzen setzen, denn er kann zwar wohl den Grund davon enthalten, daſs die Wirkung der Zurückstoſsungskraft in den Theilen der Materie immer schwächer wird, je gröſser der Raum wird, den die Materie erfüllt, die Grade dieser Kraft können also immer kleiner und kleiner werden, bis ins Unendliche, aber in dem Raum liegt doch kein Grund, daſs sie irgendwo zu wirken aufhören sollten.

Folglich müſste sich die Materie, durch ihre Zurückstoſsungskraft, da nichts derselben widerstände, und keine andere bewegende Kraft ihr entgegenwirkte, ins Unendliche zerstreuen. Es würde daher kein, auch noch so groſser Raum zu finden seyn, in welchem eine anzugebende Menge Materie befindlich seyn würde, weil diese anzugebende Menge durch die Zurückstoſsungskraft ihrer Theile einen immer noch gröſsern Raum würde eingenommen haben. Folglich würde bei einer bloſsen Zurückstoſsungskraft der Materie eigentlich gar keine Materie vorhanden seyn, das heiſst, sie würde nicht möglich seyn. Es erfordert also die Zurückstoſsungskraft der Materie eine Kraft, die ihr entgegenwirkt. Diese kann aber nicht etwa in einer andern Materie gesucht werden, denn diese bedarf selbst, weil sie Materie ist, deren Grundkraft die Zurückstoſsungskraft ist, einer ihrer Zurückstoſsungskraft entgegen wirkenden Kraft. Also bedarf jede Materie einer solchen der Zu-

rückſtoſsungskraft entgegenwirkenden Kraft, d. i. einer Kraft, die der Entfernung der Theile von einander widerſtehet, welches wir die Anziehungskraft nennen. Folglich gehört die Anziehungskraft zur Möglichkeit der Materie, als Materie. Sie darf alſo nicht bloſs einer gewiſſen Gattung der Materie beigelegt werden, weil wir ſie vor aller Unterſcheidung der Materien von einander derſelben beilegen müſſen. Eine ſolche Kraft heiſst aber eine weſentliche Grundkraft. Folglich fordert die Möglichkeit der Materie, als eines Undurchdringlichen, welches durch Zurückſtoſsungskraft den Raum erfüllt, eine Anziehungskraft als ihre zweite weſentliche Grundkraft (N. 53.).

4. Es iſt merkwürdig, daſs, wie (in 3) bewieſen worden, die Unfähigkeit der Theile der Materie einander abſolut zu fliehen eben ſowohl urſprünglich zur Möglichkeit der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit derſelben. Es fragt ſich alſo, wie es zugeht, daſs dieſe Unfliehbarkeit, wie man ſie nennen könnte, nicht eben ſowohl zum Begriff der Materie gehört, als die Undurchdringlichkeit? Wollte man antworten, die Anziehung wird von unſern Sinnen nicht ſo unmittelbar wahrgenommen, als die Zurückſtoſsung, ſo wird dadurch die Schwierigkeit noch nicht hinlänglich gehoben. Denn geſetzt, wir hätten das Vermögen, die Anziehung eben ſowohl wahrzunehmen, als die Zurückſtoſsung; ſo wird dennoch nicht dies Streben der Materie nach einem gewiſſen Puncte zu, ſondern die Erfüllung des Raums, ſo wir jetzt, das Merkmal des Begriffs der Materie ſeyn. Die Subſtanz oder das Beharrliche im Raume würden wir nicht durch ein ſolches Zuſammenfallen der Materie in einen Punct bezeichnen können, da die Materie vielmehr ihr Daſeyn durch Erfüllung eines Raumes offenbaret. Darum liegt in dieſer Erfüllung, oder wie man ſie ſonſt nennt, in der Solidität das Characteriſtiſche der Materie. Dahingegen die Wirkung der Anziehung iſt, den Raum der Materie zu vermindern, oder immer mehr Raum leer zu laſſen, wodurch alſo kein Kennzeichen entſteht, durch welches die Materie vom leeren Raume

unterſchieden würde. Geſetzt alſo, wir empfänden die Anziehung der Materie noch ſo ſehr, ſo würde ſich dadurch nur unſer Streben nach dem Mittelpunct der Anziehung, nicht aber die Materie ihrem Umfange und ihrer Geſtalt nach offenbaren. Wenn uns z. B. die Erde anzieht, ſo empfinden wir das Ziehen nach dem Mittelpunct derſelben, aber ihre Geſtalt und ihr Umfang entdeckt ſich dadurch nicht. Eben ſo würde es mit der Anziehung eines Bergs, Steins und jedes Körpers ſeyn. Ja wir würden nicht einmal wahrnehmen können, wo der anziehende Punct wäre, ſondern bloſs die Richtung, nach welcher wir angezogen würden. Hieraus iſt klar, daſs wir den Begriff der Gröſse nur auf die Materie anwenden können, in ſo fern ſie einen Raum erfüllt. Daher rührt es nun, daſs die Anziehungskraft nicht ſo einleuchtend iſt, als die Zurückſtoſsungskraft. Denn man ſagt ganz richtig, das, was den Raum erfüllt, iſt die Subſtanz. Dieſe offenbart ſich aber, wenn ſich die Materie einer andern nähert, durch den Anfang der Berührung, welcher Stoſs heiſst, und durch die Fortdauer der Berührung, welche Druck heiſst, zwei Einflüſſe, die wir unmittelbar durchs Gefühl empfinden; dahingegen Anziehung nicht durch die Empfindung (von Stoſs oder Druck) unterſchieden werden kann, und uns gar keine Subſtanz entdeckt, und daher uns auch als Grundkraft ſo unmöglich ſcheint (N. 54.) ſ. Grundkraft.

5. Die Wirkung einer Materie auf die andere auſser der Berührung iſt die Wirkung in die Ferne (*actio indiſtans*). Dieſe Wirkung in die Ferne ohne die Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie heiſst die Wirkung der Materie auf einander durch den leeren Raum. Ein Magnet wirkt z. B. in die Ferne auf das Eiſen, allein die Wirkung iſt nicht unmittelbar, ſondern durch den Ausfluſs einer unſichtbaren Materie, die von einem Pole des Magnets nach dem andern hinflieſst, und das Eiſen, das in dieſen Fluſs kömmt, mit ſich fortreiſst. Die Sonne wirkt aber auf die Erde, wenn ſie dieſelbe verhindert, nach einer geraden Linie in ihrem Laufe fortzuſchieſsen, ſondern macht, daſs ſie ſich in einer El-

lipſe um die Sonne bewegt. Dieſe Wirkung geſchieht ohne Vermittelung einer zwiſchen Sonne und Erde liegenden Materie, und iſt alſo eine unmittelbare Wirkung der Sonne in die Ferne (N. 59.). S. Wirkung in die Ferne.

6. Die aller Materie weſentliche Anziehung iſt eine unmittelbare Wirkung derſelben durch den leeren Raum, ohne alle Vermittelung einer zwiſchen inne liegenden Materie, und ſie iſt es eben, durch die die Sonne ihren Einfluſs auf den Lauf der Erde äuſsert. So unbegreiflich auch dieſer Satz dem Herrn de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde u. ſ. w. 1. Th. Num. XI) ſcheint, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nicht iſt, ſo richtig iſt er doch. Es bringt aber nicht das Wort, weſentliche Eigenſchaft aller Materie, dieſe Wirkung hervor, ſondern dieſe Eigenſchaft der Materie als wirkende Grundkraft (N. 60.).

7. Kant beweiſet dieſen Satz nun ſo: In (3) iſt bewieſen, daſs die urſprüngliche Anziehungskraft eine weſentliche Grundkraft der Materie iſt. Ja ohne ſie gäbe es nicht einmal eine phyſiſche Berührung, weil die Theile der Materie ſich ſtets einander zurückſtoſsen würden, und es alſo zu einer ſolchen Berührung, die wahrgenommen werden könnte, gar nicht kommen würde. Folglich gehet die Anziehungskraft vor der Berührung her, macht dieſe möglich, und kann alſo nicht eine Wirkung der Berührung ſeyn. Eine Anziehung aber, welche von der Berührung unabhängig iſt, kann auch nicht von einer Materie, die zwiſchen der anziehenden und angezogenen Materie liegt, abhängen. Alſo iſt die urſprüngliche und aller Materie weſentliche Anziehung eine unmittelbare Wirkung derſelben auf andere durch den leeren Raum. Hierdurch wird auch Ioh. Bernoullis Schwierigkeit gehoben (Gehlers phyſ. Wörterbuch, Artikel Gravitation, S. 529.), welcher ſich vorſtellt, daſs eine Menge Strahlen aus dem anziehenden Körper ausflöſſen, und ein Elementartheilchen der Materie ergriffen.

8. Wollte man übrigens fordern, daſs man dieſe Grundkraft begreiflich machen ſollte, ſo hieſse das verlangen, daſs man eine Kraft angeben ſollte, von der ſich die Grundkraft ableiten lieſse, wodurch ſie aber aufhören würde eine Grundkraft, das heiſst, eine urſprüngliche und nichtabgeleitete Kraft zu ſeyn. Es iſt aber, wie ſchon Maupertuis (Gehler a. a. O. S. 528) bemerkt, die Natur des Stoſses und der Mittheilung der Bewegungen, folglich die urſprüngliche Zurückſtoſsung nicht begreiflicher, als die urſprüngliche Anziehungskraft. Die letztere ſcheint nur unbegreiflicher zu ſeyn (4), weil ſie nicht gefühlt, ſondern geſchloſſen wird; darum ſcheint es auch, als ſei ſie nicht urſprünglich, ſondern von der Zurückſtoſsung abzuleiten. Allein dieſe Ableitung iſt unmöglich, weil die zurückſtoſsende Materie ja wieder der Anziehungskraft bedarf (3), und an und für ſich ſelbſt das Gegentheil der Anziehungskraft iſt. Der gemeinſte Einwurf wider die unmittelbare Wirkung in die Ferne iſt der des de Lüc (6): wer kann begreifen, daſs ein Körper da wirken ſoll, wo er nciht iſt? Wenn die Erde den Mond unmittelbar anzieht, ſo wirkt die Erde auf einen von ihr über 50000 geographiſche Meilen entfernten Körper, und dennoch, wie de Lüc ſich ausdrückt, ohne alle materielle Verbindung, d. h. Berührung durch Materien, die zwiſchen Erde und Mond wären; denn die Wirkung einer Materie auf einander durch Anziehung iſt auch eine materielle Verbindung, weil der Grund nicht in etwas Ueberſinnlichem (dem unmittelbaren Willen Gottes), ſondern in der weſentlichen Kraft der Materie liegt. Denn die Materie, die etwa zwiſchen Erde und Mond liegt, thut nichts zur Anziehung. Die Erde wirkt alſo da, wo ſie nicht iſt, nehmlich auf den Mond, welches dem de Lüc einer Zauberei ähnlich ſcheint. Allein das iſt es ſo wenig, daſs es vielmehr mit jedem Dinge der Fall iſt, daſs es immer an dem Ort wirkt, wo es nicht iſt. Denn ein Ding, das auf ein andres wirkt, wirkt ja eben dadurch auſſer ſich, folglich nicht an dem Ort, wo es iſt, ſon-

dern an dem Ort, wo das andre Ding ist. Wenn Erde und Mond einander auch berührten, so wäre doch der Punct der Berührung ein Ort, in dem weder die Erde noch der Mond ist; denn der Ort, wo die Erde ist, und der, wo der Mond ist, sind um die Summe der Halbmesser beider Körper von einander entfernt; weil der Ort der Punct ist, in welchem sich der Mittelpunct eines Körpers befindet. Im Puncte der Berührung aber ist weder ein Theil der Erde, noch des Mondes, denn dieser Punct liegt in der Grenze beider erfüllten Räume, die keinen Theil weder von dem Raum, den die Erde einnimmt, noch von dem, den der Mond einnimmt, ausmacht. Daſs also Materien in der Entfernung nicht unmittelbar in einander wirken können, würde so viel sagen, als, sie können ohne Vermittetelung der Kräfte der Undurchdringlichkeit nicht in einander wirken. Das hieſse aber, die Zurückstoſsungskraft für die *einzige* Grundkraft der Materie erklären, oder doch die Anziehungskraft davon ableiten (gegen 3). Der ganze Miſsverstand beruhet darauf, daſs man die *mathematische* Berührung der Räume, worin zwei Körper sind, mit der *physischen* Berührung zweier Körper durch zurückstoſsende Kräfte verwechselt. Warum sollte es sich nicht eben sowohl denken lassen, daſs Körper, ohne Vermittelung der Zurückstoſsungskraft, einander anziehen, als es sich denken läſst, daſs sie, ohne Vermittelung der Anziehungskraft, einander zurückstoſsen? Es ist nicht der mindeste Grund da, eine dieser Kräfte von der andern abhängig zu machen, denn sie sind specifisch verschieden, und die Möglichkeit der einen beruhet nicht auf der andern (N. 61.).

9. Aus der Anziehung in der Berührung kann gar keine Bewegung entspringen; denn die Berührung ist Wechselwirkung der Undurchdringlichkeit, welche also alle Bewegung abhält. Also muſs doch irgend eine *unmittelbare* Anziehung auſser der Berührung, und mithin in der Entfernung, angetroffen werden; denn sonst könnten die stoſsenden und drückenden Kräfte, welche, nach denen, die die Anziehungskraft in die Ferne leugnen, die Ursachen der Annäherung der Körper seyn

ſollen, nicht wirken, weil dieſe eine Kraft vorausſezzen, welche hindert, daſs die Materie ſich nicht durch ihre Zurückſtoſsungskraft ins Unendliche zerſtreue (3). Man kann die Anziehung ohne Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die **wahre**, und die durch Vermittelung der Zurückſtoſsungskraft die **ſcheinbare** nennen, bei der letztern übt der Körper, dem ſich ein nach ihm hingeſtoſſener Körper nähert, eigentlich gar keine Anziehung aus. Allein auch die ſcheinbare Anziehung, da ſie durch Stoſs entſtehet, beruhet auf der Anziehungskraft des ſtoſsenden Körpers, der nicht ſtoſsen könnte, wenn die Zurückſtoſsungskraft ſeiner Theile nicht durch die Anziehungskraft derſelben beſchränkt würde (3). **Gehler** (Phyſ. Wörterbuch. Art. **Attraction** 1. B. S. 166) meint, „Newton habe das Wort Attraction nur gebraucht, um das allgemeine Phänomen des **Beſtrebens der Körper nach wechſelſeitiger Annäherung** *(conatus accedendi)* damit zu bezeichnen, nicht um eine **Urſache** dieſes Phänomens damit anzugeben. Dieſer bei der Gröſse ſeines Genies dennoch ſo beſcheidene Naturforſcher ſei ſtets den ſichern Weg der Experimentalunterſuchung gegangen, habe aus vielen Erfahrungen allgemeine Geſetze gezogen, und, unbekümmert um die verborgenen Urſachen derſelben, durch die erhabenſten Kunſtgriffe der Geometrie, die Folgen dieſer Geſetze für Fälle, über welche unmittelbare Erfahrungen fehlten, beſtimmt. Dieſe nachahmungswürdige Methode gründe ſich einzig auf Induction, oder auf den der geſunden Vernunft einleuchtenden Schluſs, daſs das, was in allen beobachteten Fällen wahr gefunden ward, auch in ähnlichen unbeobachteten ſtatt finde, und alſo allgemein wahr ſeyn werde. Die häufigen Beiſpiele von Fallen, Nähern, Anhängen der Körper gegen und an einander hätten ihn veranlaſst, dieſes Nähern als ein allgemeines Phänomen anzuſehen, er habe das Geſetz deſſelben für Erde und Mond entdeckt, und geſchloſſen, daſs eben dieſes Geſetz für Sonne und Planeten, und für die Planeten unter einander ſelbſt gelten werde. Dieſe Methode ſei ſo untadelhaft, und die dadurch gemachte Entdeckung der Mechanik des Himmels ſo beſtätigt, daſs nur Unwiſſende jene ſchmähen

und diese verwerfen könnten. Ursachen dieses Phänomens angeben zu können, habe sich Newton nie gerühmt. Man thue Newton Unrecht, wenn man glaube, er habe durch die Attraction das Phänomen erklären wollen, da er es dadurch blofs benennen wolle. Und (Art. Gravitation 2. B. S. 526), Newton ist nie so weit gegangen, dafs er die Schwere nebst ihrem Gesetze als eine wesentliche Eigenschaft der Materie angesehen hätte.“ Allein wäre das richtig, so hätte er nicht behaupten können, dafs die Anziehung der Körper sich in gleichen Entfernungen nach der Menge der Materie richte, die der Körper hat, nach welchem hin die Anziehung treibt. Ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, zieht auch in gleichen Entfernungen noch einmal so stark als der andre. Zwar nähert sich ein Körper, der noch einmal so viel Materie hat als ein andrer, noch einmal so langsam einem diesem andern ihm ziehenden Körper, allein das ist ein Gesetz, das sich nicht auf die Proportion der Anziehungskraft gründet, sondern auf die Menge der Theile, welche in beiden Körpern vorhanden sind. Wenn zwei Magnete sich einander gleich stark anzögen, und der eine steckt in einer schweren hölzernen Büchse, so wird der, welcher frei ist, sich mit gröfserer Geschwindigkeit dem Magnet in der Büchse nähern, als der Magnet mit der Büchse ihm, da sie vorher, als der eine noch aufser der Büchse war, sich einander gleich schnell näherten. Newton schlofs sogar nicht einmal den Aether, wie viel weniger andere Materien, vom Gesetz der Anziehung aus. Es hat nehmlich Gegner der Anziehungskraft gegeben, z. B. Cartesius, Huygens, Joh. Bernoulli, Bilfinger u. a, welche behaupteten, es sei der Aether oder eine andre freie unsichtbare Materie, welche die Körper gegen einander zu stofse, so dafs es blofs scheine, als zögen sie sich einander an. Und dieser Meinung war auch Euler (Briefe an eine deutsche Prinzessin 68. B. S. 229.). „Die letzte Meinung, sagt er, gefällt denen mehr, die in der Philosophie helle und begreifliche Grundsätze lieben; weil sie nicht sehen, wie zwei von einander entfernte Körper auf einander

wirken können, ohne dafs etwas zwifchen ihnen fei.“ Allein diefe können ja eben fo wenig begreifen, wie Körper einander durch die Berührung zurückftofsen (8). Und die Erklärung durch den Stofs macht die Sache warlich nicht begreiflicher. „Aber fobald man annimmt, fagt Euler (S. 230), dafs der Raum zwifchen den Körpern mit einer freien Materie angefüllt ift; fo fieht man gleich ein, dafs diefe Materie auf die Körper durch den Stofs wirken kann, und die Wirkung beinahe eben diefelbe feyn mufs, als wenn fie fich anzögen. Da wir nun wiffen, dafs in der That eine folche flüffige Materie vorhanden ift, welche den Raum zwifchen den himmlifchen Körpern ausfüllt, nehmlich der Aether, fo fcheint es vernünftiger zu feyn, der Wirkung des Aethers die gegenfeitige Anziehung der Körper zuzufchreiben, wenn man auch die Art diefer Wirkung nicht einfieht, als zu einer ganz unverftändlichen Eigenfchaft feine Zuflucht zu nehmen.“ Da nun Newton felbft dem Aether Schwere beilegt, fo konnte er nicht wie Euler die Nothwendigkeit des Antriebs durch den Stofs annehmen, um das Phänomen der Annäherung zu erklären. Euler giebt auch das zu (Br. 54. S. 187), indem er fagt: Newton war fehr für die Meinung der Attraction. Allein Eulers Erklärung fchiebt alle Schwierigkeit auf den Aether, deffen Möglichkeit felbft eine Anziehungskraft vorausfetzt (3). Wenn daher Newton fich dagegen verwahrt *), dafs er unter der Gravitation keine wefentliche Grundkraft der Materie verftehe, fo war er hierin mit fich felbft nicht einig, denn wenn er behauptete, dafs fich die Anziehungskräfte der Weltkörper nach der Menge der Materie richten, fo mufste er durchaus annehmen, dafs fie als Materien, folglich nach einer ihrer allgemeinen ihnen wefentlichen Eigenfchaften fo wirken. Denn warum follte ein Körper vom Aether gegen einen gröfsern

*) *Optice. Edit. noviff. Laufannae et Genevae* 1740. 4. *Authoris monitio altera ad lectorem: Pag.* XIV. XV. *Et ne quis gravitatem inter effentiales corporum proprietates me habere exiftimet, quaeftionem unam de ejus caufa inveftiganda fubjeci.*

ſtärker hingetrieben werden als gegen einen kleinern (N. 63.).

10. Kant nennt diejenige Kraft, wodurch eine Materie auf die Theile der andern über die Fläche der Berührung hinaus unmittelbar wirken kann, eine durchdringende Kraft. Die Wirkung der Erde auf den Mond, und des Monds auf die Erde, die auf den Lauf beider Körper Einfluſs hat, oder diejenige Wirkung des Monds auf die Erde, wodurch Ebbe und Fluth entſteht, entſpringt nicht durch Berührung, ſondern gehet weit über die Grenzen dieſer Körper hinaus, und iſt alſo die Wirkung einer durchdringenden Kraft (N. 67.).

11. Durch die Anziehungskraft nimmt die Materie einen Raum ein, ohne ihn zu erfüllen, und wirkt auf andere durch den leeren Raum; ihr kann alſo keine dazwiſchen liegende Materie Grenzen ſetzen. So muſs die urſprüngliche und der Materie weſentliche Anziehungskraft gedacht werden, daher iſt ſie eine der Quantität der Materie proportionirte durchdringende Kraft. Wenn alſo auch noch ſo viele Körper zwiſchen zwei andern Körpern liegen, ſo ziehen ſich dennoch dieſe letztern an, und je gröſser ein Körper iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft, mit der er andere Körper anzieht.

12. Die urſprüngliche Anziehungskraft, ohne welche nicht einmal Materie möglich iſt, erſtreckt ſich im Weltraume von jedem Theile derſelben auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche. Gäbe es nur zwei Körper in der Welt, ſie möchten noch ſo weit von einander ſeyn, als ſie wollten, ſo würde der eine den andern anziehen, ſie würden ſich folglich einander nähern, und endlich vereinigen. Dieſer Satz iſt nicht bloſs Hypotheſe, aber er war bis auf Kant bloſs eine durch Analogie und Unterſuchung der Phänomene beſtätigte Thatſache; Kant aber führt für ihn folgenden Beweis *a priori* aus dem Begriff der Materie (N. 68.).

13. Weil die urſprüngliche Anziehungskraft zum Weſen der Materie gehört (3), ſo kommt ſie auch jedem Theil derſelben zu, nehmlich unmittelbar auch in die Ferne zu wirken, ohne nehmlich mit der Materie, auf die ſie wirkt, durch Berührung, in Verbindung zu

ſtehen. Wäre nun irgend eine Entfernung, bis wohin ſie ſich nicht erſtreckte, ſo müſste das entweder von der Materie herrühren, die dazwiſchen läge, oder von der Gröſse des Raums zwiſchen der Materie und jener Entfernung. Allein die dazwiſchen liegende Materie kann die Anziehungskraft nicht begrenzen, weil es eine durchdringende Kraft iſt (11), und es alſo einerlei iſt, ob Materie dazwiſchen liegt oder nicht. Aber auch die Gröſſe des Raums, der zwiſchen der Materie und jener Entfernung liegt, kann der Anziehungskraft nicht Grenzen ſetzen. Denn jene Anziehung hat einen Grad, unter dem ins Unendliche noch immer kleinere gedacht werden können, folglich muſs ſich zwar die Anziehung deſtomehr vermindern, je gröſser der Raum wird, in dem ſie ſich ausbreitet, aber ſie kann nirgends ganz aufgehoben werden. Folglich giebt es nichts, was die Wirkſamkeit der Anziehungskraft irgendwo gänzlich aufhübe, und ſie erſtreckt ſich folglich im Weltraume von jedem Theile der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche.

14. Es kann alſo nur eine urſprüngliche Anziehung im Widerſtreit (Conflict) mit der urſprünglichen Zurückſtoſsung Materie möglich machen; der Grad der Dichtigkeit der Materie kann aber entweder von der eigenen Anziehung ihrer Theile, oder von der Vereinigung derſelben mit der Anziehung aller Weltmaterie herrühren (N. 70.). Der Grad der Erfüllung eines Raums durch Materie (oder der Dichtigkeit derſelben) muſs auf der beſtimmten Einſchränkung der Zurückſtoſsung aller ihrer Theile beruhen, welche nur durch die ins Unendliche ſich erſtreckende Anziehung möglich iſt. Die Wirkung von der allgemeinen Anziehung aller Materien auf einander heiſst die Gravitation; die Beſtrebung in der Richtung der gröſseren Gravitation ſich zu bewegen iſt die Schwere (N. 71.).

15. Die Alten, welche die Schwere ebenfalls aus der Erfahrung kannten, gaben ſchon dem Gedanken von einer allgemeinen Schwere Raum. Anaxagoras *(Diog. Laert. de vita philoſ. lib. II. Art. Anaxagoras)*

als er das Phänomen erklären wollte, dafs ein Stein vom Himmel gefallen wäre, fagte, der ganze Himmel beftehe aus Steinen, die eine Schwere gegen die Erde hätten, und nur durch ihre fchnelle Kreisbewegung verhindert würden, auf die Erde zu fallen. Lucrez aber, der das Epicurifche Syftem aufgeftellt hat, lehrt die allgemeine Schwere, als einen Grundfatz deffelben, und folgert daraus, dafs die Welt keine Grenzen haben könne, weil diefe gehen nichts Aeufseres fchwer feyn, und alfo zu den innern Theilen der Welt herabftürzen würden (*Lucretius de rer. nat. lib. I. v.* 983. *fqq.*). Kepler erftreckte zuerft die Schwere auf den Mond, die Sonne und die Planeten unter einander. Die Lefung feiner Schriften war hinreichend, der Meinung von der allgemeinen und wechfelfeitigen Schwere mehrere Vertheidiger zu erwecken, z. B. einen gewiffen Fermat, welcher fchon behauptete, dafs die Schwere wie der Abftand vom Mittelpunct abnehme. Roberval fcheint der erfte gewefen zu feyn, der allen Theilen der Materie die Schwere als eine wefentliche Eigenfchaft beilegte. D. Hook hat vor Newton die Lehre von der allgemeinen Gravitation am vollkommenften eingefehen, aber noch nicht das Gefetz entdeckt, nach welchem diefe Kraft zunimmt. Die Entdeckung des Gefetzes der Gravitation, dafs fie nach den Quadraten der Entfernung abnimmt, nehmlich 2 mal fo weit, 4 mal weniger, 3 mal fo weit, 9 mal weniger, 4 mal fo weit, 16 mal weniger wirkt, war Newton vorbehalten. Newtons Schüler gingen weiter als er. Roger Cotes zählet die Gravitation unter die wefentlichen Eigenfchaften der Materie, ohne welche Materie gar nicht gedacht werden könne oder folle, dergleichen Ausdehnung, Beweglichkeit und Undurchdringlichkeit find. Maupertuis vertheidigt ebenfalls den Satz, dafs die Gravitation eine wefentliche Eigenfchaft der Körper fei. Kant hat nun diefe Behauptung unwiderleglich bewiefen.

16. Gehler, der auf Kants metaphyfifche Anfangsgründe der Naturwiffenfchaft keine Rückficht genommen hat, führet einige, feiner Meinung nach, ftarke Einwürfe an, welchen man fich ausfetze, wenn man be-

haupte, die allgemeine Schwere sei eine mit der Materie wesentlich verbundene Eigenschaft (*qualité inhérente*). Da nun dieses gerade Kants Behauptung ist, so wollen wir diese starken Einwürfe noch hören.

a. „Fürs erste wird dadurch alle weitere Untersuchung abgebrochen, und es bleibt nichts mehr zu sagen übrig, als daſs Gott der Materie einmal diese Eigenschaft beigelegt und diese Gesetze vorgeschrieben habe.“ Allein das ist der Fall mit allen Grundkräften. Der Verstand will zwar auch bei ihnen noch eine Kraft haben, von der sie abgeleitet werden können, weil das dem Verstandesgesetz der Causalität so gemäſs ist; allein das widerspricht dem Begriff einer Grundkraft, die überdem, wenn sie *a priori* bewiesen werden kann, in dem Erkenntniſsvermögen des Menschen gegründet ist. Von einer solchen Grundkraft kann nur begriffen werden, daſs sie da ist, da seyn muſs, aber nie wie sie möglich ist. Wir sagen also nicht, Gott hat einmal der Materie diese Eigenschaft beigelegt (denn Gott ist kein Erklärungsgrund eines Naturphänomens); sondern, wenn es eine Materie giebt, die einen Raum erfüllt, so muſs das durch eine der Materie wesentliche Zurückstoſsungskraft und Anziehungskraft geschehen, weil von uns keine andre den Raum erfüllende Materie vorgestellt werden, d. i. als Erscheinung vorhanden seyn kann. „Dennoch“, fährt Gehler fort, „ist das Phänomen der wechselseitigen Näherung, nach dem verkehrten Verhältnisse des Quadrats der Entfernung, noch nicht einfach genug, und führt noch zu viel besondere Bestimmungen bei sich, als daſs man alle Bemühung, es zu erklären, aufgeben sollte. Man ist ja immer noch begierig zu wissen, warum sich die Gravitation nicht nach dem Abstande selbst, oder nach dessen Würfel, sondern gerade nach dem Quadrate richte.“ Diese Frage beantwortet Kant. Eine jede unmittelbar in die Ferne wirkende Kraft ist als ein Quantum zu betrachten, das in Ansehung eines jeden einzelnen Puncts, auf den sie wirkt, sich nach dem Verhältnisse des Raums äuſsert, den sie einnimmt. Man denke sich die Materie z. B. mit andern Materien umgeben, so muſs die Gröſse der Anziehungskraft für jeden Punct der Kugelfläche, in der die Mate-

rien, welche angezogen werden, die anziehende Materie umgeben, fich nach der Gröfse der Kugelfläche richten. Nun lehrt aber die Geometrie, dafs die Kugelflächen nach den Quadraten ihrer Halbmeffer (oder Durchmeffer) wachfen, dafs nehmlich eine Kugelfläche, die noch einmal fo weit von ihrem Mittelpunct entfernt ift, als eine andere, 4 mal fo grofs ift, dafs die, welche dreimal fo weit vom Mittelpunct entfernt ift, 9 mal fo grofs ift, als die erftere u. f. w. Folglich gründet fich das Gefetz der Anziehungskraft auf das Gefetz, nach welchem die Räume wachfen, und auf die unveränderliche Gröfse diefer Kraft im Verhältniffe zu einem Raum, der nach jenem Gefetze zunimmt (N. 72.).

b. „Ferner fieht man fchwerlich ein, wie zwei von einander entfernte Körper ohne ein Zwifchenmittel auf einander wirken follen.“ Diefe Schwierigkeit ift (in 8 und 9) gehoben worden.

c. „Endlich macht man, wenn man den einzigen Grund in dem Willen des Schöpfers fucht, die ganze Schöpfung zu einer beftändigen Reihe von Wunderwerken.“ Allein diefer Einwurf trifft die Kantifche Theorie nicht, weil es nach derfelben ein Wunderwerk wäre, wenn uns eine Materie vorkäme, welche keine Anziehungskraft hätte, indem dann nichts anders als die Allmacht Gottes die Materie vor der Zerftreuung in den unendlichen Raum bewahren, d. i. felbft die Materie, um der Zurückftofsungskraft zu widerftehen, zufammen drücken müfste.

Kant. Metaph. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptft. Erkl. 2. S. 34. Lehrf. 5. Bew. Anm. S. 52—57. Erkl. 6. S. 59. Lehrf. 7. Bew. Anm. 1. 2. Erkl. 7. Zuf. Lehrf. 8. Bew. S. 60—69. Zuf. 2. S. 70. 71. Anmerk. 1. S. 72.

Gehler. Phyf. Wörterb. Art. Attraction und Gravitation.

Apathie.

S. Affectlofigkeit.

Apodictisch.

Kant gebraucht dieses Wort offenbar in zweierlei Bedeutung. Einmal nennt er das apodictisch, was mit dem Bewusstseyn der Nothwendigkeit verbunden ist, z. B. die Sätze, der Raum hat nur drei Abmessungen, die Zeit hat nur eine Abmessung. Das Gegentheil dieser Sätze läſst sich gar nicht denken, und diese Beschaffenheit derselben heiſst die Nothwendigkeit derselben. Da wir uns nun bewuſst sind, daſs wir uns keinen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei z. B. von einer, und keine Zeit von mehr als einer Abmessung z. B. von drei vorstellen können, so heiſsen diese Sätze, um dieser ihrer Beschaffenheit willen, apodictische (C. 41.).

2. In diesem Sinn giebt es eine besondere Modalität der Sätze, vermöge der sie apodictische genannt werden. Die Modalität der Sätze ist nehmlich der Werth, den die Copula derselben in Beziehung auf das Denken hat, ob nehmlich die Verknüpfung der Prädicate mit dem Subject bloſs als logisch möglich, oder als logisch wirklich, oder als logisch nothwendig gedacht wird. Wird diese Verknüpfung als logisch nothwendig gedacht, so heiſst der Satz apodictisch, und die Copula kann durch muſs ausgedrückt werden, z. B. der Raum hat drei Abmessungen, kann auch heiſsen, der Raum muſs drei Abmessungen haben; denn das Gegentheil ist gar nicht denkbar. Wird die Verknüpfung zwischen Subject und Prädicat bloſs als logisch wirklich gedacht, so heiſst der Satz assertorisch, z. B. der Raum hat drei Abmessungen; hier denke ich nehmlich noch nicht an die logische Nothwendigkeit der Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject. Denkt man sich nun einen solchen assertorischen Satz durch die Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, so wird er apodictisch. Dann drückt er aus, daſs das Gegentheil gar nicht denkbar sei, welches man die logische Nothwendigkeit eines Satzes nennt. Wenn ich mir auch einen Raum von mehr oder weniger Abmessungen als drei vorstellen wollte, so ist es mir doch nicht möglich, es ist

den Gesetzen, wornach ich mir den Raum vorstellen muss, gänzlich zuwider, diese Gesetze bestimmen meine Vorstellung vom Raum, und machen den Satz nothwendig, und ein solcher Satz ist *a priori*. Es ist unzertrennlich mit unserm Erkenntnissvermögen verbunden, dass wir uns den Raum nach drei Abmessungen denken (C. 101.).

3. Alle Nothwendigkeit ist aber entweder bedingt oder unbedingt. Sie ist bedingt, wenn nur unter gewissen Voraussetzungen das Gegentheil nicht möglich ist; unbedingt, wenn sie an und für sich, ohne alle Voraussetzung und Vergleichung, innerlich unmöglich ist. Und da pflegt nun Kant im strengsten Sinne nur das apodictisch zu nennen, was unbedingte Nothwendigkeit hat. Wenn wir den Verstand gebrauchen, um die Anschauungen eines Gegenstandes selbst in Begriffe zu verwandeln, so heisst das der mathematische Gebrauch des Verstandes; gebrauchen wir ihn aber, um uns Begriffe vom Daseyn eines Gegenstandes in Begriffe zu verwandeln, so heisst das der dynamische Gebrauch des Verstandes. Bei dem letztern sind die Sätze immer nur mit bedingter Nothwendigkeit verbunden, nehmlich es gilt nur unter der Bedingung, dass die Objecte in einer möglichen Erfahrung existiren sollen, dahingegen die Objecte der Anschauungen gar nicht anders als in einer möglichen Erfahrung existiren können, weswegen die Sätze des mathematischen Verstandesgebrauchs mit unbedingter Nothwendigkeit verknüpft sind. Der Satz, der Raum hat drei Abmessungen, ist von der letztern Art, denn die Unmöglichkeit des Gegentheils ergiebt sich sogleich, wenn wir uns einen andern Raum in der reinen Einbildungskraft darstellen wollen, und so bedarf es denn hier nicht der Bedingung, es giebt keinen andern Raum in der Erfahrung, weil es uns auch nicht einmal möglich ist, uns einen andern Raum vorzustellen. Wenn ich hingegen sage: jeder Mensch muss einen Vater haben, so ergiebt sich die Unmöglichkeit des Gegentheils nicht unmittelbar, sondern nur unter der Bedingung, dass der Mensch ein Gegenstand der Erfahrung seyn soll, und nicht etwa ein übersinnliches Wesen. Die Entstehung eines Menschen ohne Vater, z. B. Adams durch den Schöpfer, läst sich denken, obwohl

nicht begreifen, weil hier der Erklärungsgrund, die Natururſache, wegfällt. Nur dann, wenn der Menſch zu der Reihe aller Menſchen in der Natur, ſowohl in auf als abſteigender Linie, gehören, wenn er uns ferner in der Erfahrung vorkommen, kurz zur ſinnlichen Welt gehören ſoll, ſo muſs er durchaus den Geſetzen derſelben unterworfen ſeyn, und daher ſeine Natururſache, d. i. einen Vater haben. Die Gewiſsheit iſt in beiden Sätzen die nehmliche. Es iſt eben ſo gewiſs, daſs ein jeder Menſch, der uns vorkömmt, einen Vater, als daſs der Raum drei Abmeſſungen hat. Aber bei dem erſten Satz iſt die Gewiſsheit nicht ſo einleuchtend, als bei dem zweiten, und dies rührt eben daher, weil ich bei dem zweiten mir bloſs die Sache ſelbſt vorſtellen darf, um die Unmöglichkeit des Gegentheils einzuſehen; bei dem erſtern aber muſs ich erſt noch einen andern Satz denken, nehmlich daran, daſs wenn es nur einen einzigen Menſchen gäbe, der keinen Vater hätte, die Allgemeinheit des Satzes, daſs jede Begebenheit, alſo auch die Entſtehung eines Menſchen, ſeine Natururſachen haben müſſe, und damit die Möglichkeit der Erfahrung ſelbſt, über den Haufen fallen, und zwiſchen Erfahrungen und Träumen der Phantaſie weiter kein Unterſchied ſeyn würde. Wenn nun die Gewiſsheit eines Satzes unmittelbar einleuchtet, wie die von den drei Abmeſſungen des Raums, ſo iſt ſie apodictiſch (Pr. 49), und der Satz ſelbſt im ſtrengſten Sinne des Worts apodictiſch (C. 199.). Dieſe Beſchaffenheit haben alle Sätze der Geometrie. S. acroamatiſch, beſonders 7.

4. Kant nennt es einen apodictiſchen Gebrauch der Vernunft, wenn ſie dazu angewendet wird, beſondere Sätze aus ſolchen allgemeinen abzuleiten, die an ſich gewiſs und gegeben ſind. Daſs der Raum drei Abmeſſungen hat, iſt ein allgemeiner Satz, denn er gilt von jedem Theile des Raums, auch iſt er an ſich gewiſs, denn man darf ſich den Raum nur vorſtellen, um ſeine Gewiſsheit einzuſehen, auch iſt er durch unſer Erkenntniſsvermögen ſelbſt gegeben. Aus dieſem Satze folgt aber unmittelbar, daſs alle Materie, oder das, was den Raum erfüllt, ebenfalls drei Abmeſſungen haben müſſe. Es wird nichts weiter als Urtheilskraft erfordert, um die-

fen letztern Satz von dem erftern abzuleiten, welches man fubfumiren nennt. Denn den Raum erfüllen, heifst nichts anders, als die drei Abmeffungen deffelben erfüllen, folglich felbft drei Abmeffungen haben. Diefe Ueberlegung machen, heifst fubfumiren, und ift ein Werk des Vermögens fo zu überlegen oder zu fubfumiren, welches eben Urtheilskraft heifst. Der befondere Satz von den drei Abmeffungen der Materie, wird nun durch diefe Ableitung von dem apodictifchen allgemeinen Satz, von den drei Abmeffungen des Raums, ebenfalls unbedingt nothwendig, weil das Gegentheil wieder gar nicht denkbar ift, und von keiner Materie aufser der Erfahrung die Rede feyn kann. Ein folcher Gebrauch der Vernunft nun heifst der apodictifche Gebrauch derfelben (C. 674.).

5. Kant theilt alle apodictifchen Sätze, im weitern Sinne des Worts, in Dogmata und Mathemata ein. Dies ift aber nur zu verftehen, in fo fern fie direct fynthetifch find. Diefe Eintheilung gründet fich auf die zwiefache Art zu erkennen, nehmlich aus Begriffen, oder durch Conftruction der Begriffe. Ein Dogma ift nehmlich ein directfynthetifcher Satz aus Begriffen. Ein fynthetifcher Satz aus Begriffen ift der, bei dem fich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject auf einen Begriff gründet. Ein fynthetifcher Satz ift aber direct aus Begriffen, wenn die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject unmittelbar aus einem Begriffe folgt, nicht etwa durch Beziehung diefes Begriffs auf etwas anders. Ein folches Dogma hat die fpeculative Vernunft nicht, wohl aber die practifche, z. B. die Seele ift unfterblich. Hier liegt das Prädicat unfterblich nicht in dem Subject Seele. Denn dafs die Denkkraft, die wir Seele nennen, noch nach dem Tode, und immer fort dauern werde, liegt gar nicht in dem Begriff derfelben, folglich ift der Satz fynthetifch. Die Verknüpfung des Prädicats unfterblich mit dem Begriff Seele gründet fich auf die Nothwendigkeit, das Moralgefetz vollkommen zu befolgen, welches nur bei einer unendlichen Fortdauer des vernünftigen Wefens möglich ift. Die vollkommene Befolgung des Moralgefetzes fetzt

also diese unendliche Fortdauer als nothwendig voraus. Giebt es also ein Sittengesetz, das mit practischer Nothwendigkeit (oder apodictisch) gebietet, d. h. das nicht unerfüllt bleiben darf, dessen Gegentheil, nehmlich ihm nicht zu gehorchen, für ein sinnliches moralisches Wesen nicht denkbar ist, so folgt auch unmittelbar daraus, daſs ein solches moralisches Wesen seine unendliche Fortdauer für eben so nothwendig halten müsse, weil ohne sie sein Zweck, der sich ihm aber mit Nothwendigkeit aufdringt, nicht erreichbar ist. Allein diese unmittelbare (directe) Folgerung des Satzes, die Seele ist unsterblich, aus der Nothwendigkeit der Befolgung des Moralgesetzes, ist nicht die Folgerung aus einer Erkenntniſs, sondern aus dem Sittengesetz, wenn es befolgt werden soll. Folglich ist das Dogma nicht ein Satz der speculativen, sondern der practischen Vernunft, oder der Vernunft als eines Vermögens, aus dem für sinnliche Wesen ein Sittengesetz entspringt. Die Nothwendigkeit ist nicht die des Objects, Unsterblichkeit der Seele, sondern die des Subjects, des vernünftigen Wesens sie (die Unsterblichkeit) anzunehmen, weil es das Moralgesetz nothwendig befolgen soll. Denn wer die Nothwendigkeit der Befolgung des Sittengesetzes nicht anerkennte, für den fiele auch die nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele weg. S. Dogma. Ein Mathema ist ein directsynthetischer Satz durch Construction der Begriffe. Ein Beispiel hierzu s. Acroamatisch, 1. (C. 764. P. 22. 23.*)

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. I. Abschn. §. 3. S 41. II Th. I. Abth. I Buch. I. Hauptst. II. Abschn. § 9. 4. S. 101. II. Buch II. Hauptst. III. Abschn S 199. II. Th. II. Abth. II. Buch. III. Haupst. VII. Abschn. Anhang. S. 674. Methodenl. I. Hauptst. I. Abschn. 3. S. 764.

Dess. Prolegom. §. 6. S. 49.

Dess. Crit. der pract. Vern. Vorrede. S. 22. 23. *).

Apperception,

Bewuſstseyn, Selbstbewuſstseyn, *apperceptio, conscientia, perception, conscience, sentiment*

interieur (ſelf — conſciousneſſ). Dieſes Wort wird von Kant in zweierlei Bedeutung gebraucht:

I. heiſst es ſo viel als das Bewuſstſeyn ſeiner ſelbſt, d. i. die einfache Vorſtellung des Ich. Wenn ein der Vorſtellungen fähiges Subject Vorſtellungen hat, ſo verknüpft es ſtets mit dieſen Vorſtellungen noch die, daſs es ſie hat. Dieſe zweite Vorſtellung, daſs Ich, das vorſtellende Subject, dieſe Vorſtellungen habe, heiſst das Bewuſstſeyn meiner ſelbſt, oder die Apperception. Dieſe Vorſtellung iſt einfach, oder es laſſen ſich in ihr keine Merkmale unterſcheiden. Sie iſt eine Wirkung des Verſtandes, der dadurch alles Mannichfaltige einer Vorſtellung in eine einzige Vorſtellung verknüpft, oder nach Kants Kunſtſprache eine Syntheſis hervorbringt. Wenn ich z. B. denke, ich ſehe, ſo wird alles Mannichfaltige in der Vorſtellung des Sehens, durch die einfache Vorſtellung des Ich, verknüpft, und dadurch eine einzige Vorſtellung, von der ich nun ſage, daſs ſie mit Apperception verbunden iſt. Würde das Mannichfaltige in der Vorſtellung, ich ſehe, durch die Vorſtellung Ich eben ſo ſelbſtthätig in meinem Subject hervorgebracht, als das Mannichfaltige derſelben ſelbſtthätig verbunden wird, ſo ſchauete der Verſtand an, und wir hätten intellectuelle Anſchauungen. Allein dieſes Mannichfaltige wird dadurch, daſs die Sinnlichkeit afficirt wird, gegeben, denn ich kann nicht Licht und Augen und Gegenſtände durch ein bloſses Denken herbeiſchaffen, wenn keine da ſind; alſo ſchauet die Sinnlichkeit vermittelſt der Affectionen an, und der Verſtand denkt, oder vereinigt durch jene Syntheſis das durch die Affectionen gegebene Mannichfaltige in einen Begriff (C. 68.).

2. Dieſe Apperception iſt nun von zweierlei Art:

a. Die empiriſche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches bloſs die Vorſtellungen begleitet, d. i. das einfache Ich, welches zu jeder Vorſtellung unmittelbar hinzukömmt, z. B. Ich ſehe, Ich denke, dieſer Tiſch (d. h. der Tiſch, den Ich anſchaue), der Stuhl (nehmlich derjenige, den Ich in Gedanken habe) u. ſ. w. Dieſe empiriſche Apperception nennt man auch die Wahrnehmung.

b. Die reine oder urſprüngliche Apperception, oder das Bewuſstſeyn, welches ſelbſt jene empiriſche Apperception, und dadurch, mittelbar, jede andere Vorſtellung begleitet. So wie jeder Körper einen Raum, den ich wahrnehme, erfüllt, und dieſem Raum, der ein Gegenſtand meiner Erfahrung iſt, noch ein reiner Raum zum Grunde liegt, in den ich jeden empiriſchen oder Erfahrungs-Raum ſetze, den ich ſelbſt aber nicht erfahre, ſondern der eine nothwendige, aus der Form meiner Sinnlichkeit entſpringende Vorſtellung (reine Anſchauung) iſt; eben ſo wird jede Vorſtellung in einer Apperception gedacht, oder von der einfachen Vorſtellung Ich begleitet, welches aber bei jeder von demſelben begleiteten Vorſtellung verſchieden ſeyn würde, wenn nicht alle dieſe Ich zu einem einzigen Ich gehörten, in welchem ſie alle verbunden werden, und durch welches ſie als identiſch, oder als dieſelben Ich gedacht werden. Durch dieſes reine Ich, welches, als nothwendig und allgemein, der empiriſchen Apperception (oder den Ich, die ich bei allem, was in meinem äuſsern und innern Sinne und in meinem Verſtande iſt, wahrnehmen kann) zum Grunde liegt, kann ich z. B. ſagen, Ich, der ich ſehe, bin das Ich, das da denkt; das Ich, das jetzt am Schreibtiſche ſitzt; das Ich, das jetzt dieſe Gedanken niederſchreibt. Dieſe reine Vorſtellung, die von keiner andern weiter begleitet wird (weswegen ſie urſprünglich heiſst), aber alle Vorſtellungen begleitet, heiſst die reine Apperception, oder weil ſie auch Vorſtellungen *a priori* möglich macht, das transſcendentale Selbſtbewuſstſeyn. Das reine Ich, oder die reine Vorſtellung Ich denke, (Ich bins, der dieſe Vorſtellungeu hat) muſs alle meine Vorſtellungen begleiten; denn ſonſt würde etwas in mir vorgeſtellt werden können, was doch nicht gedacht werden könnte, denn es wäre in keiner Verbindung mit dem vorſtellenden Subject. Das heiſst, die Vorſtellung wäre nicht dieſes Subjects Vorſtellung, wie das Bild im Spiegel nicht des Spiegels Vorſtellung iſt, ſondern nur durch den Spiegel einem andern, in den Spiegel ſchauenden vorgeſtellt wird; oder die Vorſtellung wäre doch für mich nichts, ſo wie das Bild im Spiegel für den Spiegel nichts iſt. Denn wenn auch

das empirische Ich mit der Vorstellung verknüpft wäre, so wäre doch aus Mangel des transscendentalen die Vorstellung weder mit dem vorhergehenden noch nachfolgenden Zustande des vorstellenden Subjects verbunden, und folglich ganz isolirt (C. 131. f.).

3. Wenn ich mir denke, Ich, der ich jetzt schreibe, bin das Ich, das jetzt an seiner Hausthüre klingeln hört; das Ich, das jetzt vor diesem Schreibtische sitzt u. s. w.; so ist diese Identität der Apperception, oder dass das Bewusstseyn in allen das nehmliche ist, eine Verknüpfung (Synthesis) von Vorstellungen, welche mir nur dadurch möglich ist, dass ich mir dieser Verknüpfung bewusst bin. In jeder einzelnen Vorstellung, z. B. der Vorstellung, ich schreibe, ich höre klingeln, ich sitze vor dem Schreibtische u. s. w. ist ein empirisches Bewusstseyn, oder ich nehme es wahr, dass ich schreibe, dass ich klingeln höre u. s. w., allein jede dieser Wahrnehmungen ist an sich einzeln, nicht mit der andern verbunden, sondern zerstreut, sie steht also wohl an und für sich mit dem vorstellenden Subject in Verbindung, denn sonst könnte dasselbe nicht sagen, ich denke; aber ob das Object, das da denkt, dasselbe ist, das da klingeln hörte u. s. w. das weiss ich dadurch noch nicht, dieses weiss ich nur dadurch, dass ich jede einzelne Vorstellung mit Bewusstseyn begleite, oder immer ein Ich damit verbinde; sondern erst dadurch, dass ich alle diese Ich gleichsam an Ein Ich hefte, wodurch sie alle für ein und dasselbe Ich erkannt, und so in Ein Bewusstseyn verbunden werden. Die Einheit die durch die Verbindung aller Ich, zu Einem Ich, entsteht, nennt Kant die synthetische Einheit der Apperception. Sie macht die Vorstellung möglich, dass alle jene Ich identisch, oder das Bewusstseyn in allen einzelnen Vorstellungen das nehmliche ist, welches er die analytische Einheit der Apperception nennt. So wie es nun mit diesen Vorstellungen war, so ist es nothwendig auch mit den einzelnen Theilen derselben, und folglich auch mit den Anschauungen und ihren einzelnen Theilen. Das Mannichfaltige einer Anschauung kömmt einzeln in uns. Jedes Einzelne dieses Mannichfaltigen wird mit empiri-

fchem Bewufstfeyn verbunden, und durch die Heftung des empirifchen Bewufstfeyns in jeder Theilvorftellung der Anfchauung an ein einzelnes Bewufstfeyn, oder an die Vorftellung, Ich denke, die das Bewufstfeyn in allen jenen Theilvorftellungen begleitet, wird es mir möglich, das Bewufstfeyn in denfelben immer für das nehmliche zu erkennen, und fo die Anfchauung zu erzeugen. Diefes Bewufstfeyn oder diefe urfprüngliche Apperception geht alfo allen meinen Anfchauungen, und alfo allem meinen beftimmten Denken *a priori* vorher, und ift der urfprüngliche Grund aller Verknüpfung. Die Verknüpfung kommt alfo nicht von dem Gegenftande her, und wird nicht etwa von dem Verftande wahrgenommen, und dadurch erkannt; fondern umgekehrt der Gegenftand von diefer Verknüpfung durch den Verftand; denn der Verftand macht diefe Verknüpfung und eben dadurch den Stoff der Anfchauungen zu Anfchauungen, die fich dann der Verftand unter dem Begriff Gegenftand denkt, der als finnlicher, aber noch nicht durch Prädicate beftimmter, Gegenftand Erfcheinung heifst. Der Verftand ift alfo ein Vermögen *a priori* zu verbinden, und das Mannichfaltige gegebener Vorftellungen in ein einziges Bewufstfeyn mit einander zu verbinden. Daher ift nun auch der oberfte Grundfatz aller menfchlichen Erkenntnifs: alles Mannichfaltige der Anfchauung ftehet unter dem, wodurch der Verftand Einheit, und zwar urfprüngliche fynthetifche Einheit der Apperception, hervorbringt (M. I. 154. C. 133 f.).

4. Diefer Grundfatz, dafs alles Mannichfaltige gegebener Vorftellungen unter den Bedingungen der urfprünglich-fynthetifchen Einheit der Apperception ftehen mufs, ift identifch. Denn er fagt nichts weiter, als dafs alle meine Vorftellungen unter den Bedingungen ftehen, die fie zu meinen Vorftellungen machen. Sie find meine Vorftellungen, heifst nehmlich nichts anders, als fie find in meinem Bewufstfeyn verbunden, welches eben durch die Verknüpfung (Synthefis) des Verftandes gefchieht. (M. I. 153. C. 138.). Obiger Grundfatz ift alfo analytifch, denn das Prädicat, unter den Bedingungen der urfprünglich-fynthetifchen Ein-

heit der Apperception ſtehen, ſteckt in dem Subject, gegebene Vorſtellungen, weil gegebene Vorſtellungen nichts anders heiſst, als ſolche, die durch Afficirung meiner Sinnlichkeit, und Wirkung des Verſtandes, meine Vorſtellungen geworden ſind. Dennoch iſt dieſer Grundſatz nicht leer und überflüſſig, ſondern er erklärt die Syntheſis der urſprünglichen Apperception für nothwendig, wenn das gegebene Mannichfaltige der Anſchauung nicht bloſs mit Bewuſstſeyn ſoll in uns ſeyn, ſondern das Bewuſstſeyn in allen Theilvorſtellungen derſelben ſoll identiſch, oder als immer das nehmliche gedacht werden, kurz wenn alles, was wir anſchauen, zu einem und demſelben Selbſt gehören ſoll (M. I. 149. C. 135). Obiger Grundſatz heiſst der Grundſatz der ſynthetiſchen Einheit der Apperception, und iſt der oberſte Grundſatz für den Verſtand, und für denſelben eben das, was der Grundſatz, daſs alles Mannichfaltige der Anſchauungen unter den formalen Bedingungen des Raums und der Zeit ſtehe, für die Sinnlichkeit iſt.

5. Der Grundſatz der urſprünglich - ſynthetiſchen Einheit der Apperception iſt alſo das, den Erkenntniſsquellen nach, erſte reine Verſtandeserkenntniſs. Ich ſage, den Erkenntniſsquellen nach, denn es gehört der Zeit nach eine lange Cultur des philoſophiſchen Verſtandes dazu, ehe er ſich bis zum deutlichen Bewuſstſeyn dieſes oberſten Grunſatzes aller Verſtandeserkenntniſs erheben kann. Der Zeit nach kömmt er alſo ſehr ſpät. Aber er gehet doch in der Geneſis, oder Erzeugung aller Erkenntniſs durch den Verſtand, vor aller andern Verſtandeserkenntniſs her, und macht ſie erſt möglich. Auch iſt er von Raum und Zeit, als den Bedingungen der ſinnlichen Anſchauung gänzlich unabhängig, vielmehr hängen dieſe, als Anſchauungen (aber nicht als bloſse Formen, denn als ſolche ſind ſie bloſs ein Mannichfaltiges, das erſt durch Apperception zu Anſchauungen verknüpft werden muſs) von demſelben ab. Die bloſse Form der äuſsern ſinnlichen Anſchauung iſt z. B. das Mannichfaltige, das hernach zu einer Anſchauung verknüpft iſt, die Raum heiſst. So lange es

noch Form des Gemüths ist, so lange giebt es noch keine Vorstellung, so lange ist es nur noch ein Mannichfaltiges *a priori*, woraus Anschauung werden kann. Will ich nun etwas im Raume, z. B. eine Linie, erkennen, so muss ich sie in Gedanken ziehen. Dadurch verbinde ich das Mannichfaltige, das mein Gemüth giebt, auf eine bestimmte Weise in Eine Apperception. Durch diese Handlung entstehet nun die Einheit einer bestimmten Anschauung (der Linie), die Einheit des Bewusstseyns eines Objects, das ich anschaue, oder auf das ich meine Anschauung durch den Verstand beziehen, und es demnach durch nähere Bestimmung, vermittelst der Prädicate, erkennen kann. (C. 137).

6. Soll also ein Gegenstand für mich entstehen, so muss durch den Actus des Verstandes, Ich denke, jedes Mannichfaltige der Anschauung in ein transscendentales Selbstbewusstseyn verknüpft werden; und so bedürfen wir dieser transscendentalen Apperception nicht etwa bloss, um Gegenstände zu erkennen, sondern zu erzeugen (C. 138). Noch ist zu merken, dass dieser Grundsatz der ursprünglich - synthetischen Einheit der Apperception, ob er wohl objectiv, das ist, für jeden Verstand, der durch Begriffe erkennt, gültig ist, dennoch nicht für jeden möglichen Verstand überhaupt gilt. Brächte der Verstand durch sein Selbstbewusstseyn, oder seine Vorstellung, Ich denke, das, was er denkt, oder das Mannichfaltige der Anschauung selbst hervor, so wäre es schon in diesem erzeugenden Selbstbewusstseyn verbunden, und bedürfte keiner weitern Verknüpfung (Synthesis). Aber für den menschlichen Verstand ist er doch unvermeidlich der erste Grundsatz. Und eben daher rührt es auch, dass wir uns von einem andern Verstande, der selbst anschauete, oder doch auf eine andre Art der Sinnlichkeit, als die unsrige ist, angewendet würde, eigentlich keinen Begriff machen können (M. I. 154. C. 138 f.).

Das übrige, was zur Erörterung der Apperception gehört s. unter den Artikeln Bewusstseyn, Selbstbewusstseyn, Urtheil.

7. II. Kant versteht aber unter Apperception auch das Vermögen des Bewufstfeyns (N. 117.), oder das Vermögen, die Vorftellungen mit der Vorftellung des Ich zu begleiten, und dieses ist hiernach ebenfalls wieder

a. die empirifche Apperception, oder das Vermögen, welches da macht, dafs ich mir meiner Vorftellungen bewufst bin; und heifst auch der innere Sinn. Es ift das Vermögen, fich feines jedesmaligen Zuftandes, feiner Wahrnehmungen, bewufst zu werden; und

b. die reine, urfprüngliche oder transfcendentale Apperception, oder das Vermögen, durch welches ich mir der Identität des empirifchen Bewufstfeyns in allen meinen Vorftellungen bewufst werde, oder dafs es immer das nehmliche Ich ift, das fie alle begleitet. Diefes Apperceptionsvermögen ift ganz intellectuell und der Verftand felbft.

8. Wir find uns aber entweder der Gegenftände bewufst, mit welchen wir uns befchäftigen, diefes ift das empirifche Bewufstfeyn derfelben, oder wir machen uns felbft zum Gegenftande unferer Beobachtung oder unfers Nachdenkens, und fpeculiren über unfer eigenes Ich; dann haben wir das empirifche Bewufstfeyn unfrer felbft. Darum heifst nun auch die urfprüngliche Apperception das urfprüngliche Selbftbewufstfeyn, weil wir uns durch daffelbe der Identität unfers Ichs bewufst find. Aus allem diefem fehen wir nun, warum Kant (in einer pragmatifchen Anthropologie, welche blofs im Manufcript vorhanden ift) fagt: „das Ich ift das, was den Menfchen von den Thieren unterfcheidet. Wenn ein Pferd den Gedanken Ich faffen könnte, fo würde ich hinunterfteigen und es als meinen Gefellfchafter betrachten müffen. Denn das Ich macht den Menfchen zur Perfon. Diefer Gedanke giebt dem Menfchen das Vermögen zu allem, und macht ihn felbft zum Gegenftande feiner Reflexionen. Diefes Ich begleitet alle unfere Gedanken und Handlungen, und ift der ftärkfte Gedanke, den der Menfch faffen kann."

9. Jede Vorstellung, die wir haben, ist mit Bewufstseyn verbunden, weil wir ohne Bewufstseyn derselben nicht wissen können, ob wir Vorstellungen haben. Nun hat das Bewufstseyn seine Grade. Locke behauptet das Gegentheil, hat aber unrecht. So lange Vorstellungen dunkel sind, sind wir uns ihrer nur nicht klar und deutlich bewufst, denn sie liegen dann blofs in der unmittelbaren Empfindung, welche noch nicht zur Anschauung gebracht worden, wir können aber dann doch durch Schlüsse herausbringen, dafs sie vorhanden sind. Kant giebt (in dem angeführten Manuscript) hierzu folgendes Beispiel. Wir sehen am Himmel eine Milchstrafse, die Alten sahen sie auch, und glaubten, es sei ausgespritzte Milch einer Göttin u. s. w. Der Tubus zeigt uns jetzt, dafs es der Widerschein von vielen kleinen Sternen ist. Folglich haben die Alten auch diese kleinen Sterne gesehen, denn sonst hätten sie die Milchstrafse nicht gesehen, aufser dafs sie nur nicht jeden einzelnen Stern sahen, sondern nur den Widerschein desselben. Also lagen die dunkeln Vorstellungen von den Sternen der Milchstrafse schon in den Alten, sie hatten zwar die unmittelbare Empfindung derselben, aber sie schaueten sie nicht an, sondern konnten blofs schliefsen, was es wohl seyn möchte.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8. II S. 68. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn §. 16. S. 131 ff. §. 17. S. 136 ff. Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Mechan. Lehrsatz. 2. Anmerk. S. 117.

Apprehendiren,

auffassen, *apprehendere*, *appréhender* heifst, dasjenige, was im Gemüth liegt, aufsuchen, um sich desselben bewufst zu werden (C. 68); oder derjenige Actus des Vermögens sich bewufst zu werden, dadurch ich eine Vorstellung davon bekomme, dafs mir ein Object erscheint. Der Ausdruck ist lateinischen Ursprungs, und bedeutet etwas ergreifen, auffassen, und daher bei Kant ins Bewufstseyn aufnehmen (C. 202). S. Apperception I. a.

2. Das Apperceptionsvermögen, oder das Vermögen, sich bewufst zu werden, mufs verschiedene Actus oder Handlungen vornehmen, ehe eine Vorstellung zum Bewufstseyn kömmt, und kann alfo in viele einzelne Vermögen eingetheilt werden. Allein dann wird das Wort Apperceptionsvermögen im weitern Sinne des Worts gebraucht (C. 68); man thut aber besser, wenn man, wie Kant aufser der angeführten Stelle immer thut, es blofs im engern Sinne gebraucht, so wie es unter dem Artikel Apperception ist erklärt worden. Dann mufs man sagen, es müssen mehrere Vermögen wirken, ehe die Apperception ihr Ich mit der Vorstellung verbinden kann. Zu diesen Vermögen gehört nun auch das zu apprehendiren, welches eigentlich die Einbildungskraft ist. Gesetzt nehmlich, es afficirt etwas meine Sinnlichkeit so, dafs daraus die Anschauung eines Hauses entspringen kann, so mufs ich das Mannichfaltige in der Empfindung (die Materie zur Anschauung) von Augenblick zu Augenblick durchgehen. So zeichne ich gleichsam, durch dieses Durchlaufen der Empfindungen, das Haus mit dem Raum, in welchem ich es mir vorstellen mufs (C. 162). Oder, wenn ich das Gefrieren des Wassers wahrnehmen will, so durchlaufe ich zwei Zustände, den, da es flüssig war, und den, da es fest ist. Dadurch entstehet eine allmählige Verknüpfung (Synthesis), welche die Apprehension heifst, wodurch zugleich die Zeit mit erzeugt wird, in die ich beide Zustände, nehmlich die des Flüssig- und Festseyns, setze. Hierdurch wird es nun möglich, dafs ich meinen eigenen Zustand bestimmen und mir bewufst werden kann, dafs ich diese Anschauungen habe, indem ich sowohl mit dem Apprehendiren des Flüssigseyns, als des Festseyns mein Ich verknüpfe (C. 162). Wir sehen alfo, dafs die Apprehension das durch die Affection des Sinnes gegebene Mannichfaltige eigentlich in ein Bild zusammensetzt, entweder blofs in der Zeit, oder in Raum und Zeit zugleich. Diese figürliche Verbindung geschieht alfo durch die Einwirkung des Verstandes auf den durch die Sinnlichkeit gegebenen Stoff, und dasjenige

Vermögen des Verſtandes, wodurch er das leiſtet, heiſst die Einbildungskraft, und zwar die productive, weil ſie den bildlichen Gegenſtand ſelbſt hervorbringt, zum Unterſchiede von der reproductiven, welche nur ein im Gedächtniſſe aufbewahrtes Bild wieder hervorbringt.

3. Man ſchrieb ſonſt dieſes Apprehendiren der Sinnlichkeit zu, und ließs dem Verſtande nur das Geſchäft, durch Analyſis der Merkmale Deutlichkeit in das Aufgefaſste zu bringen. Die Sinnlichkeit hatte hiernach das Geſchäft, undeutliche oder verworrene Copien von den Dingen an ſich zu liefern. Man ſtellte ſich vor, daſs die Dinge an ſich der Sinnlichkeit ſchon ein Ganzes und Verbundenes darſtellten, dieſes apprehendire dann die Sinnlichkeit, obwohl verworren, und der Verſtand ſei nun dazu, Deutlichkeit in dieſe verworrenen Vorſtellungen zu bringen. Aber Kant lehrt, daſs die Sinnlichkeit afficirt werde, ohne daſs wir wiſſen wodurch, hierdurch entſtehe ſucceſſive Empfindung, die die Einbildungskraft apprehendire, der Verſtand wahrnehme und an ein und daſſelbe Ich knüpfe, und dadurch die Anſchauung bewirke; dieſer legt alsdann der Verſtand den Begriff eines Gegenſtandes unter, d. i. eines Etwas, in dem alle Theilvorſtellungen der Anſchauung als nothwendig verknüpft gedacht werden, und dieſer Gegenſtand heiſst, ſo lange er noch nicht durch Merkmale beſtimmt iſt, Erſcheinung.

4. Daſs es aber nicht die Sinnlichkeit iſt, welche apprehendirt, das ſiehet man daraus, weil die Sinnlichkeit eine bloſse Receptivität oder Fähigkeit, aber kein ſelbſtthätiges Vermögen iſt. Nun ſteht es aber doch bei uns, z. B. wenn unſre Augen nach einer gewiſſen Gegend zugekehrt ſind, ob wir den Eindruck des uns unbekannten Etwas auf unſre Sinnlichkeit apprehendiren, und alſo die Gegend wahrnehmen wollen, oder nicht. Wir können ja auch, in uns ſelbſt gekehrt, uns des vorhandenen Gegenſtandes gänzlich unbewuſst bleiben, und folglich nicht apprehendiren wollen. Die Einbildungskraft aber iſt

eine Spontaneität, oder ein selbstthätiges Vermögen. Der Gegenstand ist übrigens vorhanden, ob wir gleich nicht apprehendiren, und ihn für uns nicht erzeugen, das heisst, Andere, die das thun, müssen ihn nothwendig anschauen und als existirend denken, und es stehet blofs bei uns, ob wir die Anschauung desselben haben wollen oder nicht. Das Uebrige, was das Apprehendiren betrifft, im folgenden Artikel: Apprehension.

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. I. Th. II. Abschn. § 8 II. S. 68 II. Th I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II Abschn. § 26. S. 162. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. I. Bew. S. 202. f.

Apprehension,

Auffassung, *apprehensio*, *apprehension*. Diejenige Verknüpfung (Synthesis), durch welche die Vorstellungen, als Modificationen des Gemüths, in Eine Anschauung zusammengestellt werden, so dafs dadurch Wahrnehmung möglich wird (M. I. 172. C. 160. 219.) s. Apperception. I. a. u. Apprehendiren.

2. Unsre Vorstellungen mögen *) *a priori* oder empirisch (durch die Erfahrung) entspringen, so sind sie doch alle Modificationen des Gemüths, den formalen Bedingungen des innern Sinnes oder der Zeit unterworfen. Jede Anschauung enthält ein Mannichfaltiges in sich, dieses Mannichfaltige kömmt nun successiv in Zeitmomenten in den innern Sinn. Die Vorstellungen der Theilchen folgen aufeinander. Jedes Zeitmoment ist mit einem Theile des Mannichfaltigen erfüllt, welcher Empfindung heisst, und nichts anders als eine durch etwas Unbekanntes hervorgebrachte Modification unsers Gemüths und die Materie zur nachherigen Anschauung ist. Der Verstand setzt nun

*) Nehmlich nicht nur diejenigen, welche blofs im innern Sinne sind, oder die Gedanken, sondern auch die zugleich im äufsern Sinne befindlichen, oder die Körper; denn auch die letztern sind Vorstellungen, die als Dinge, die einen Raum erfüllen, eine Figur haben, u. s. w. aufser dem modificirten Gemüth nicht vorhanden sind.

ein erfülltes Zeitmoment nach dem andern zu den übrigen hinzu, und wenn es zugleich eine Modification des äuſsern Sinnes iſt, ein erfülltes Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen. Dieſes heiſst nun die Apprehenſion. Dieſe erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen, wodurch nicht nur die Anſchauungen in Zeit und Raum, ſondern dieſe zugleich mit erzeugt werden, und folglich auch die Erſcheinungen ſelbſt, welche nichts anders ſind, als das noch unbeſtimmte Object, das mein Verſtand den Anſchauungen unterlegt. Dieſe Zuſammenſetzung iſt nun eine Verknüpfung (Syntheſis), und heiſst daher die Syntheſis der Apprehenſion (M. I, 172. C. 160).

3. Nun kann aber dieſe Syntheſis auch bloſs Zeitmomente und Raumtheilchen zuſammenſetzen, ohne daſs ſie erfüllt ſind, nehmlich in der reinen Einbildungskraft; denn wirklich leere Zeitmomente und Raumtheilchen können nicht apprehendirt werden. Oder ich kann von dem erfüllten Zeitmomente und Raumtheilchen abſtrahiren, und bloſs die Apprehenſion der Zeitmomente und Raumtheilchen betrachten, die ſelbſt allen erfüllten oder empiriſchen Zeitmomenten und Raumtheilchen zum Grunde liegen, d. i. der reinen *); ſo folgt, daſs die Syntheſis der Apprehenſion auch *a priori*, d. h. in Anſehung der Vorſtellungen, die nicht empiriſch ſind, ausgeübt werde. Alſo haben wir eine reine und eine empiriſche Syntheſis der Apprehenſion. Durch die erſte werden bloſs die reinen Anſchauungen von Raum und Zeit, z. B Zahlenvorſtellungen, geometriſche Figuren u. ſ. w., durch die andere die Empfindungen mit Zeit und Raum, welche dann empiriſch ſind, apprehendirt (C. 235. 237).

*) Denn, wenn ich z. B. die ganze Regierung des Auguſtus, folglich auch die Dauer derſelben, alſo die Zeit, welche von ihr erfüllt wird, wegdenke, ſo entſtehet darum keine Zeitlücke, ſondern es bleibt, wegen der Continuität der Zeit, die reine Zeit übrig, in die jene empiriſche Zeitdauer geſetzt wird.

4. Die Apprehenſion ſelbſt iſt ſehr leicht, denn was iſt leichter als ein durch Empfindung erfülltes Zeitmoment oder Raumtheilchen nach dem andern zu den übrigen hinzuthun, wenn ich nur nicht meine Einbildungskraft anſpannen darf, an die bereits hinzugeſetzten weiter zu denken. Dann können wir die Apprehenſion ins Unendliche fortſetzen. Allein durch dieſe Apprehenſion allein würden wir nimmermehr eine Anſchauung erhalten. Darum iſt mit ihr noch ein Actus der reproductiven Einbildungskraft nothwendig verbunden, nehmlich, die immer wiederholte Darſtellung des bereits Apprehendirten, welches Kant die Reproduction in der Einbildungskraft nennt. Denn, wenn wir uns z. B. eine gewiſſe Zahl vorſtellen wollten, wir vergäſsen aber immer wieder die nach einander vorgeſtellten Einheiten, ſo würde niemals eine Vorſtellung von der ganzen Zahl entſtehen. Dieſe Reproduction und das folgende Apprehendirte damit zuſammen zu faſſen iſt weit ſchwerer, als die Apprehenſion, und kann nur bis zu einem gewiſſen Punct getrieben werden, welches aber ſubjectiv iſt. Sie iſt indeſſen durchaus nöthig, um das Bild in der Anſchauung zu vollenden. Wenn man z. B. den ägyptiſchen Pyramiden zu nahe iſt, ſo bedarf das Auge einige Zeit, um die Auffaſſung von der Grundfläche bis zur Spitze zu vollenden, in dieſer Zeit aber erlöſchen immer zum Theil die erſtern Theile, die aufgefaſst werden, ehe die Einbildungskraft die letztern aufgenommen hat, ſie können von der Einbildungskraft nicht wieder reproducirt werden, und die Zuſammenfaſſung iſt nie vollſtändig (U. 87). S. das Uebrige im Artikel Apprehendiren.

5. Unter der Apprehenſion verſtehet Kant aber auch, in der Rechtslehre, das erſte Moment der urſprünglichen Erwerbung. Er ſagt, ſie ſei die Beſitznehmung des Gegenſtandes der Willkühr im Raum und in der Zeit. Wenn z. B. ein Schiff mit Soldaten nach einer Inſel geſchickt wird, die noch keinem angehört, folglich noch Menſchenleer wäre, und die Inſel würde im Namen der Macht, die das Schiff abgeſendet hätte, von den Soldaten phyſiſch in

Besitz genommen, so wäre das die Apprehension der Insel. Diese Apprehension widerstreitet Niemandes Recht, da die Insel noch keinem angehört. Diese Apprehension ist nun ein Stück (Moment) der Besitzergreifung oder Bemächtigung (*occupatio*) s. Bemächtigung (K. 77.).

Kant. Critik der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Hauptst. II. Abschn. § 26. S. 160. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. 3. Bew. S. 219. B. S. 235. 237.

Dess. Crit. der Urtheilskraft. §. 26. S. 87.

Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. II. Hauptst. §. 10. S. 77. f.

Archäologie

der Natur, *Archaeologia naturae.* Die Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde, s. Naturgeschichte, oder die Sammlung der auf Gründen beruhenden Vermuthungen (Hypothesen), in welchem Zustande sich die Erde ehemals befunden habe, als z. B. die Petrefacten noch nicht versteinert waren, als die Thiere noch lebten, deren Knochen man am Ohio findet, als in Europa noch Elephanten waren (U. 385.*).

2. Der Archäologe der Natur leitet nehmlich den ehemaligen Zustand der Erde und ihrer auf derselben lebenden Bewohner aus denen Ueberbleibseln der Urwelt ab, welche man noch jetzt auf und in der Erde findet, und aus den übriggebliebenen Spuren der ältesten Revolutionen. So lassen z. B. einige die grosse Familie organisirter Wesen nach einem Mechanismus entspringen. Sie lassen nehmlich den Mutterschoofs der Erde gebähren, können aber daraus nicht erklären, wie auf diese Art lebendige organisirte Wesen entstehen konnten, an denen jedes Glied um aller übrigen willen, und wieder alle um jedes einzelnen willen vorhanden sind, so dass man daraus Endursachen oder Zwecke zur Erklärung des Daseyns dieser Glieder zum Grunde legen muss. (M. II. 907. U. 369.).

3. Wir finden, um ein anderes Beispiel zu geben, daſs die Individuen gewiſſer organiſirter Gattungen ſich verändert haben; dies muſs der Archäologe der Natur erklären. Pflanzt ſich die Veränderung durch die Zeugung fort, ſo iſt dieſer abgeänderte Character jener Individuen erblich, und muſs folglich ſich auf die Zwecke an dieſen organiſirten Weſen beziehen, oder mit den übrigen als Mittel und Zweck in Verbindung ſtehen; denn es iſt der Character eines organiſirten Weſens, daſs an demſelben alles als Zweck und Mittel in Verbindung ſtehet. Folglich muſs der Archäologe der Natur annehmen, daſs ehemals die urſprüngliche Anlage zu der Veränderung jener Individuen, nur noch unentwickelt, in der Gattung gelegen habe (M. II. 902. U. 371.).

4. Man findet ferner allenthalben auf und in der Erde Denkmäler von alten mächtigen Verwüſtungen und wilden allgewaltigen Kräften einer im chaotiſchen Zuſtande arbeitenden Natur. Eine nähere Unterſuchung der Länder auf der Erde beweiſet, daſs ſie bloſs als die Wirkung theils feuriger, theils wäſſeriger Eruptionen, oder auch Empörungen des Oceans zu Stande gekommen ſind, ſowohl was die erſte Erzeugung ihrer Geſtalt, als die Umbildung derſelben und den Untergang ihrer erſten organiſchen Erzeugungen betrifft (U. 385.).

5. Man hat bisher an einer ſolchen Archäologie unter dem Namen einer Theorie der Erde vielfältig gearbeitet. Man kann die vornehmſten Syſteme über die Entſtehung des jetzigen Zuſtandes der Erde auf folgende drei bringen.

Die Haupturſache der jetzigen Beſchaffenheit der Erde iſt entweder

I. die Sündfluth; oder

II. eine ſich allmählig ſenkende Waſſeroberfläche; oder

III. Feuer und Waſſer zugleich.

I.

a. Nach Thomas Burnet (*Telluris theoria ſacra Amſtel.* 1694*). 4. *lib. I. Cap. VIII*) erzählt Moſes nur eine Veränderung der Erde; die Welt ſei weit älter als dieſe Veränderung. Burnet denkt ſich unſern Planeten als eine unordentliche Vermiſchung von allerhand Materien**). Dieſe ſchieden ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere: zuoberſt blieb die Luft, tiefer ſenkten ſich die ölichten oder fetten Flüſſigkeiten, noch tiefer das Waſſer, das ſchwerſte ſetzte ſich nach und nach um den Mittelpunct feſt, und bildete einen feſten Kern. Die Luft war noch mit fremden und erdartigen Theilen vermiſcht, die endlich nieder fielen, ſtehen blieben und ſich mit den ölichten Theilen vermiſchten, woraus eine Schicht ganz feiner und für den erſten Samen paſſender Erde über dem Waſſer entſtand (*Lib. I. Cap. V.*). So war der erſte Aufenthalt der Menſchen beſchaffen, auſserdem eben, ohne Meer und Jahreszeiten, und folglich von unſerm gegenwärtigen ganz verſchieden***). Dieſer Zuſtand blieb nun 1600 Jahre, in welcher Zeit die Sonnenwärme die Schlammrinde ſo austrocknete, daſs ſie mehr und mehr zu berſten anfing. Die Sonne drang durch die Riſſe und Spalten, erhitzte das Waſſer unter der Rinde, verwandelte vieles davon in Dünſte, welche einen Ausgang ſuchten, und von unten gegen die Rinde drückten. Endlich zerbrach dadurch die Erdrinde

*) Er gab ſie zuerſt 1680 heraus, auch hat er *archaeologias philoſophicas* geſchrieben, worin er die Lehren der alten Philoſophen von dem Anfange und Ende der Welt vorträgt, und welche der eben angeführten Ausgabe ſeiner *Theoria* angehängt ſind.

**) So wie Ovidius ſich das Chaos vorſtellt. *Faſt. lib. I.*

Lucidus hic aër, et quae tria corpora reſtant,
Ignis, aqua et tellus, unus acervus erant.

***) Burnet faſst ſeine Theorie in einige Hauptſätze (*Propoſitiones*) zuſammen. *Pr.* 1. *Forma Telluris primae et antediluvianae diverſa fuit ab hodierna. Lib. I. Cap. IV. Pr.* 2. *Forma telluris primae, ſive primi orbis habitabilis, erat aequabilis, uniformis, continua, ſine montibus et ſine hiatu maris. Lib. I. Cap. V.*

auf einmal in viele Stücke, die in den Abgrund des Waſſers hinabſanken, ſo entſtand, durch Mitwirkung eines ſchrecklichen Regens, die Sündfluth. Mit den ſinkenden Stücken der Rinde ereignete ſich aber alles das, was eine ſolche Zerſtörung natürlicher Weiſe begleitet; die am höchſten aufgethürmten Stücke ragten aus dem Waſſer hervor, und das Waſſer verlief ſich zum Theil in die unterirdiſchen Klüfte, und hierdurch entſtand das Land, welches wir jetzt bewohnen (*Lib. I. Cap. VI. et VII.*) *). — Allein de Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde und des Menſchen I. Band. XVI. Br.) fragt mit Recht: wie können ſo viele Seethiere unter der trockenen Rinde, die das ganze Waſſer bedeckte, leben und ſich fortpflanzen? und Moro hat (in ſeinem III. e, angeführten Buche, I. Th. Hauptſt. VII. — XVI.) Burnets Syſtem aus phyſiſchen Gründen weitläuftig widerlegt.

b. Johann Woodward (*Hiſtoria naturalis telluris. Lond.* 1695. 8.) läſst in der Sündfluth die höchſten Berge mit dem Waſſer bedecken, welches ſeiner Meinung nach im Innern der Erde um den Mittelpunct ſich befindet. Gott hob zugleich die Geſetze der Schwere und des Zuſammenhangs der Körper auf, dadurch wurde es möglich, daſs das Waſſer die härteſten Metalle auflöſen konnte, aber Schnecken und Knochen, deren Bauart, wegen der Verflechtung ihrer Fibern, anders beſchaffen iſt, blieben unzerſtört. Er lieſs darauf die Schwere wieder entſtehen. Nun fingen die Materien an, ſich nach ihrer verſchiedenen Schwere nach dem Mittelpunct zu ſenken; daher rühren die Erdſchichten und der verſchiedene Meeresgrund in der Erde, die oberſte Schicht iſt unſer bewohntes Land. — Allein de Lüc (1. B. XVII. Br.) fragt: was iſt eine Fiber anders, als ein Körper, deſſen Theile durch Cohäſion (Zuſammenhang) verbunden ſind? Woodward macht ferner die Sündfluth zu einem Wunderwerk, dann bedarfs aber weiter keines Syſtems zur Erklärung derſelben.

*) *Pr. 3. Ex diſſolutione Veteris mundi et lapſu exterioris terrae in Abyſſum ortum eſſe Diluvium univerſale.*

— Moro widerlegt Woodwards Syſtem ebenfalls (Hauptſt. XVIII. — XXIII.), und de Lüc (Br. XVII. — XIX); beide aus phyſiſchen Gründen.

c. Whiſton (*A new Theory of the Earth. London.* 1708. 8.) legte die Schöpfungsgeſchichte ſo aus: die Erde war vor der Schöpfung des Moſe, welche nur eine Umbildung war, ein Comet, und erhielt am Schöpfungstage ihre jetzige Bewegung, woraus und durch die von einem andern Cometen herrührende Sündfluth die ganze gegenwärtige Beſchaffenheit unſers Wohnplatzes entſtand. — Es ſind bei dieſem Syſtem zu viel willkührliche Vorausſetzungen.

d. Scheuchzer (*Hiſt. d'Acad. d. Sc. de Paris a.* 1708. *edit. en* 12. *Pag.* 36. *ſq.*) ſchickte der Académie der Wiſſenſchaften zu Paris eine Abhandlung über die Bildung der Erde zu. Er nahm in derſelben auch die allgemeine Sündfluth als eine Urſache der Umbildung der Erde an, behauptete aber, um die Rückkehr des Waſſers und zugleich die Entſtehung der Berge zu erklären, Gott habe eine groſse Anzahl horizontaler ſteinartiger Schichten der Erde über die Fläche der Erdkugel emporgehoben. Gott habe das aber nur in Ländern gethan, wo viele ſchon ſteinartige Schichten geweſen wären. Hieraus erklärt er, warum ſteinigte Länder, wie die Schweiz, auch ſehr bergigt, ſandigte aber, z. B. Flandern, Deutſchland, Polen beinahe ganz ohne Berge ſind. — Allein ein Wunder erklärt nichts.

e. Plüche (*Spectacle de la Nature. T. III. Partic.* 2.) ſagt: bei der erſten Entſtehung der Erde ſei die Ebene des Aequators der Ebene ihrer Bahn um die Sonne parallel geweſen. In dieſem erſten Zuſtande ſei das Meer noch zum Theil unter der Erdfläche verborgen geweſen; es habe im Innern der Erde groſse Waſſerbehältniſſe gegeben, welche durch einen tiefen Abgrund mit einander zuſammengehangen hätten. Nun habe der Schöpfer die Axe der Erde ein wenig mehr nach den nördlichen Geſtirnen hingelenkt. Dadurch ſei die Hitze der Sonne alle auf die eine Halbkugel gefallen, indem die andere dem ſtrengſten Froſt ausgeſetzt geweſen. Daher entſtan-

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltsame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöfse verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand“ sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundsätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3 Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Verwesung leichter gemacht, auf dem Waffer, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliefsenden Schlamm und Sand begraben. — Ein fehr gezwungenes Syftem, um den Meeresgrund auf dem feften Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dafs daffelbe ehedem Meer gewefen.

II.

a. Bourguet (*Memoire fur la Theorie de la Terre*, welches feinen *Lettres philofophiques fur la formation des fels et des criftaux. à Amfterd.* 1729. 12. beigefügt ift) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, fo wie fich an den Biegungen der Flüffe ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber ftehen. — Allein dies ift mehr die Wirkung eines reiffenden Stroms, der fich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederfchläge abfetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) ftellte fich vor, das Trockene fei anfänglich eine Infel unter der Linie gewefen. Diefe Infel war ein hoher Berg, der alfo alle mögliche Climate hatte, und nur fo grofs, dafs fie hinreichte, das Gefchaffene zu beherbergen. Alles übrige war Waffer, welches nach und nach abnahm, wodurch unfer Wohnplatz fich immer mehr vergröfserte.

c. Le Cat (*Magazin François, Juillet.* 1750) trug ein Syftem vor, welches die Entftehung der Berge auf dem fonft ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zufchrieb. Diefe, fagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Maffen auf; dadurch mufsten an den andern Stellen Vertiefungen entftehen, in welche fich das Waffer fenkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliefs. Diefe Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langfamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fefter find. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden gröfser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

den Ausdehnungen und Zusammenziehungen, gewaltsame Stürme, welche die Athmosphäre beunruhigten, und zwischen das unterirdische Wasser und das darüber stehende Gewölbe hineindrangen. Das Wasser der Atmosphäre ward durch diese Windstöfse verdichtet, und stürzte wie ein Meer herab. Die Erde zerbrach davon, sank in den Abgrund, und trieb dadurch das Wasser desselben in die Höhe. Hierdurch entstand die allgemeine Sündfluth. Endlich dienten Sonne und Winde wiederum, die Erde aufs Trockene zu bringen. Das Wasser zog sich theils in die tiefsten Stellen, theils stieg es in die Atmosphäre hinauf. — Aber auch in diesem System spielt ein Wunder die Hauptrolle.

f. Engel (Versuch über die Frage: Wenn und wie ist Amerika bevölkert worden) giebt Gründe an, warum man Moses Ausdrücke über die Allgemeinheit der Sündfluth nicht buchstäblich nehmen müsse, und hat eine eigene Hypothese über die Sündfluth, die er als ein Wunderwerk betrachtet. „Sie bestand“ sagt er, „in einer Veränderung des Schwerpuncts der Erde, welche das Meer über Asien führte; darauf kehrte dieser Punct beinahe wieder an seine vorige Stelle zurück, und brachte dieses Land aufs neue ins Trockene.“ — Dies ist aber wieder ein Wunderwerk, das doch das Phänomen nicht erklärt.

g. Silberschlag (Geometrie oder Erklärung der mosaischen Erderschaffung nach physik. und mathem. Grundsätzen, Berlin 1. u. 2. Th. 1780. 3 Th. 1783. gr. 4.) macht ganz die mosaische Schöpfungsgeschichte zur Grundlage seines Systems. Ein plötzlich wirkendes Feuer bildete ungeheure Höhlungen im Innern der Erde, und trieb die Erde hier mehr, dort weniger empor, und das Meer verlief sich zum Theil in die Höhlen. Aus diesen Höhlen brach das Wasser der Sündfluth hervor, durch eine Wirkung, die der eines Heronsbrunnen gleich war. Die Conchylien in den Erdschichten sollen vorher in den Seen der unterirdischen Höhlen gelebt haben, und durch den Ausbruch der Gewässer bei der Sündfluth auf die Erdfläche geführt worden seyn. Die Elephanten- und Rhinoceros-Knochen schwammen,

durch die Verwesung leichter gemacht, auf dem Wasser, wurden durch Wind, Wellen und Ströme der ablaufenden Fluth herumgeführt, und endlich in den von höhern Gegenden herabfliessenden Schlamm und Sand begraben. — Ein sehr gezwungenes System, um den Meeresgrund auf dem festen Lande zu erklären, und nicht zuzugeben, dass dasselbe ehedem Meer gewesen.

II.

a. Bourguet (*Memoire sur la Theorie de la Terre*, welches seinen *Lettres philosophiques sur la formation des sels et des cristaux. à Amsterd.* 1729. 12. beigefügt ist) erklärte die Bildung der Berge aus Strömen des ehemaligen Meeres, so wie sich an den Biegungen der Flüsse ebenfalls Winkel mit parallelen Schenkeln an beiden Ufern gegenüber stehen. — Allein dies ist mehr die Wirkung eines reissenden Stroms, der sich Wege durchbricht, als die eines weit ausgebreiteten und Niederschläge absetzenden Meers.

b. Linné (*Orat. de telluris habitabilis incremento* 1743. *in Amoenit. Academ. Vol. II.*) stellte sich vor, das Trockene sei anfänglich eine Insel unter der Linie gewesen. Diese Insel war ein hoher Berg, der also alle mögliche Climate hatte, und nur so gross, dass sie hinreichte, das Geschaffene zu beherbergen. Alles übrige war Wasser, welches nach und nach abnahm, wodurch unser Wohnplatz sich immer mehr vergrösserte.

c. Le Cat (*Magazin François*, *Juillet.* 1750) trug ein System vor, welches die Entstehung der Berge auf dem sonst ebenen Meergrunde der Wirkung des Mondes, oder der Ebbe und Fluth zuschrieb. Diese, sagt er, häufte den Schlamm in ungeheuern Massen auf; dadurch musten an den andern Stellen Vertiefungen entstehen, in welche sich das Wasser senkte, und einen Theil der erhobenen Erde auf dem Trockenen zurückliess. Diese Wirkungen dauern noch immer, wiewohl langsamer, fort, weil jetzt die Materien der Erde fester sind. Daher tritt das Meer immer weiter zurück, und die Länder werden grösser. Endlich wird das Meer die ganze Erdkugel aushöhlen. — Allein Ebbe und Fluth

kann den Schlamm auf einer regelmäſsigen ſphäroidiſchen Fläche nicht in Berge aufhäufen, ſondern höchſtens nur ein wenig gegen die Pole treiben, und in Geſtalt von Zonen anlegen.

d. De Maillet (*Telliamed, ou Entretiens d'un Philoſophe Indien avec un Miſſionaire François ſur la diminution de la Mer. Nouv. edit. à la Haye.* 1755. 2. *T.* 12.) erklärt die Bildung der Erde aus einer ſanften und langſam wirkenden Urſache, aus der beſtändigen Abnahme oder dem Zurücktreten des Meers. Das Waſſer dünſtet jetzt immer mehr aus und nimmt ab. Das Meer ſenket ſich jetzt um 3 Fuſs in 1000 Jahren. Die Berge ſind von Bodenſätzen des alten weit höhern Meeres, und ihre Ungleichheiten von den Meerſtrömen entſtanden. Aus dem Waſſer ſind alle Pflanzen, ja auch alle Thiere und ſelbſt der Menſch, welcher anfänglich ein Bewohner des Meers war, hervorgegangen. Dieſes ſein Syſtem gründete er auf einige locale Beobachtungen an den Küſten des mittelländiſchen Meers. Den Satz, daſs unſer feſtes Land ehedem Meeresgrund geweſen ſei, hat er ſehr ſchön und überzeugend dargethan. Alles übrige ſeines Syſtems hat aber de Lüc (Briefe über die Geſch. der Erde Th. I. XLI. u. XLVI. Brief) umſtändlich widerlegt.

e. Wallerius (Phyſiſch-chemiſche Betrachtungen über den Urſprung der Welt, beſonders der Erdwelt und ihrer Veränderungen, aus dem latein. Erfurt, 1782. 8.) leitet auch den Urſprung aller Körper aus dem Waſſer her, aus welchem die feſten Körper durch Gerinnungen und Concretionen entſtanden ſeyn ſollen. Er bemühet ſich, dieſe Hypotheſe mit den moſaiſchen Tagewerken in eine buchſtäbliche Uebereinſtimmung zu bringen.

III.

a. R. des Cartes (*Principia philoſophiae. Amſt.* 1650. 4. *P. III. p.* 411.) erſann eine Hypotheſe, aus welcher ſich alle Phänomene der Welt ſollten erklären laſſen. Nicht als wenn die Welt wirklich ſo entſtanden ſei, ſondern ſie ſei nur ſo beſchaffen, als wenn ſie ſo entſtanden ſei. (P. III. XLVI. p. IV. I.). Er ſtellte ſich nehmlich

vor, Gott habe durch ſeine Allmacht einen groſsen Klumpen Materie zerquetſcht und in Bewegung geſetzt, wodurch eine anſehnliche Menge Theilchen in unendlich kleine Kugeln wären verwandelt worden. (P. III. XLVIII.) Hieraus bauet dann Carteſius die Welt vermittelſt ſeiner berühmten Wirbel (P. III. XLVI.). Die Erde war Anfangs ein Stern mit einem eigenen Wirbel, welcher aus Aether beſtand, der aber noch mit vieler groben Materie vermiſcht war, welche endlich eine ganz dunkele Rinde um die Erde bildete, aus der das innere Centralfeuer nur hie und da noch hervorbricht (P. IV. VIII.). Die gröbſten Theile des Erdſtoffs ſtürzten zuerſt nieder, und bildeten die Erdſchichten und das Waſſer (P. IV. IX. — XL.). Da aber die feinern Theile des Erdſtoffs, welche über dem Waſſer lagen, nicht ganz von den gröbern befreiet werden konnteu, ſo wuchs von ihnen ein Bette über das Waſſer zuſammen, das endlich einſtürzte, und Plänen, Anhöhen, Berge und Meere hervorbrachte (P. IV. XLI. ſqq.) So macht er aus Materie und Bewegung die Welt. Allein die Erfahrung unterſtützt dieſe ſeine Hypotheſe nicht im mindeſten.

b. Leibnitz (*Theodicée*, §. 244. 245. *Acta Erudit.* 1683. *p.* 40. *ſqq.* vornehmlich aber in ſeiner *Protogaea ſ. de prima facie telluris et antiquiſſimae hiſtoriae veſtigiis in ipſis naturae monumentis, diſſ. in Act. Erud. Lipſ. a.* 1683, vermehrt von Scheid, Göttingen 1749.) nahm die Wärme für die Urſache aller innern Bewegungen in der Natur an. Er läſst die Erde aus einem gebrannten und ausgeſchmolzenen Körper entſtehen. Der Anfang ſeines Erlöſchens iſt die Scheidung des Lichts von der Finſterniſs und die Epoche der Schöpfung. Die durch Hitze vergla ſeten Schlacken machten die Rinde aus, in welcher beim Erkalten Buckeln und Blaſen d. i. Berge und groſse Höhlen entſtanden. Als die Oberfläche kalt genug war, fielen die Dünſte aus der Atmoſphäre herab*), bedeckten die Fläche mit

*) *La mer tout entière peut être une eſpece d'Oleum perdeliquium. Theodicée*, §. 244.

Waſſer, und löſten die Salze auf; daher das **ſalzige** Seewaſſer. Bei zunehmendem Abkühlen zerriſs die Rinde, das Waſſer verlief ſich zum Theil in die Höhlen, und machte Länder trocken, welche den erſten Menſchen zu Wohnplätzen dienten. Endlich ſtürzten die höchſten, vormals vom Waſſer bedeckten und alſo ſchon mit Conchylien angefüllten Theile auf einmal nieder, und trieben dadurch das Waſſer zum zweitenmale über die ganze Erdfläche, ſo entſtand die Sündfluth, bis ſich endlich Zugänge zu neuen Höhlen öffneten, worin ſich daſſelbe wieder verlaufen konnte. Allein man findet keine Spuren einer ehemaligen Erkaltung oder Verglaſung in den Materien der Erdrinde.

c. Ray (*Phyſico-theological diſcourſes concerning the primitive chaos, the general deluge and the diſſolution of the world. London*, 1692. 1713. 8.) nimmt einen Niederſchlag der feſten Theile im anfänglichen Chaos an, wobei die Oberfläche mit Waſſer bedeckt war. Er läſst aber bei der Schöpfung durch unterirdiſche Winde und entzündete Dünſte Erdbeben entſtehen, die Berge und das trockne Land erheben, und das Waſſer ſich in den Vertiefungen ſammlen. Durch die Ritzen der Erde brach das Feuer aus, und bildete neue vulkaniſche Berge, auch Höhlen in der Tiefe. Die Sündfluth erfolgte durch eine allmählige Verrückung des Schwerpuncts der Erde, veranlaſſete groſse Veränderungen der Oberfläche, und brachte Länder aufs Trockene, die vordem Meeresgrund geweſen, und mit Seekörpern angefüllt waren. — Es iſt unmöglich, daſs alle Berge Wirkungen des unterirdiſchen Feuers ſeyn ſollten.

d. D. Hook (*Poſthumous Works, Lond.* 1705. *fol.*) erklärt die Veränderung der Erdfläche aus Erdbeben, welche ganze Theile des Meeresgrundes ohne Verlezzung der Schichten, woraus ſie beſtanden, und der darauf befindlichen Berge emporgehoben hätten, durch gewaltſame Waſſerſtröme, Sturmwinde und allmähliges Herunterfallen der ſchweren Theile. Beſonders, glaubt er, ſei durch Erdbeben eine Verrückung des Schwerpuncts der Erde entſtanden, wodurch ſich die Bewegung der Erdkugel um ihre Axe ſowohl der Richtung, als der Zeit nach

merklich geändert habe. Kaſpe (*Specimen hiſtoriae naturalis globi terraquei praecipue de novis e mari natis inſulis. Amſt.* 1763. 8. *m.*) hat dieſes Syſtem verbeſſert vorgetragen.

e. Moro (Neue Unterſuchung der Veränderungen des Erdbodens, aus dem Italieniſchen. Leipzig 1751. 8.) behauptet, der ganze trockne Erdboden ſei durch unterirdiſche Feuer entſtanden. Bei der Schöpfung befand ſich im Mittelpunct der Erde das Centralfeuer, darüber eine dicke Erdrinde, und zu oberſt 175 Toiſen oder 1160 Fuſs hoch Waſſer. Am dritten Schöpfungstage lieſs der Schöpfer das Feuer wirken, das die Rinde hob und ſo die urſprüngliche oder Felſenberge (*primarios*) bildete. Das Feuer durchbrach auch die Rinde hie und da, warf vulkaniſche Materien um ſich, bildete Schichten davon im Meere, und gab dieſem den ſalzigen Geſchmack, worauf es Seethiere und Pflanzen erhalten konnte. Inzwiſchen erhob das Feuer auch den Meeresgrund, und bildete dadurch die Berge, welche Schichten, aber keine Seeproducte erhalten (*ſecundarios*). Die immer fortdauernden Wirkungen des Feuers hoben nun auch die mit Seekörpern verſehenen Felſenberge (*primarios*) empor, und bildeten unſere Erdſchichten in den Plänen (II. Th. 15. Hauptſt.). Die nachherigen Wirkungen der Vulkane haben noch bis auf unſere Zeiten manche locale Veränderungen hervorgebracht, die Wohnplätze der Thierarten u. ſ. w. verändert, woraus ſich erklärt, daſs man ſo viel Elephantenknochen in den Nordländern aus der Erde gräbt, und an ſo vielen Orten verſteinerte Ammonshörner findet, deren lebendige Originale nicht mehr angetroffen werden(II.Th. 26. Hauptſt. ff.).

f. Krüger (Geſchichte der Erde in den älteſten Zeiten. Halle 1746. 8.) nimmt drei groſse Veränderungen der Erde an. Zuerſt war ſie vom Waſſer bedeckt, in welchem die Schalthiere lebten, damals erhielt ſie ihre ſphäroidiſche Geſtalt. Dann brannte ſie aus, die Conchylien wurden gekocht, und in Schiefer und andere geſchmolzene Materien begraben. Endlich wurde ſie durch Erdbeben erſchüttert, welche den Bergen, Hügeln und Sandlagen ihre gegenwärtige Geſtalt gaben.

g. Kessler von Sprengseysen (Untersuchung über die jetzige Oberfläche der Erde, besonders der Gebirge. Leipzig 1787. 8) hat eine Hypothese, die der des Moro sehr ähnlich ist, nur nimmt er mehr Rücksicht auf die mosaischen Erzählungen. Allein es ist unmöglich, dass die elastische Kraft der unterirdischen Dämpfe solche Bergketten, wie die Cordelieren und Alpen sind, aus der Tiefe des Meeres erheben und mit gehöriger Festigkeit unterstützen könnte. Der Bau der Berge ist offenbar dagegen.

h. I. H. G. von Justi (Geschichte des Erdkörpers, Berlin 1771, gr. 8) läßt die Erde aus der Sonne entspringen, und eignet ihr ein Centralfeuer zu, welches nach einer Arbeit von mehr als 1000 Jahrhunderten die ursprünglichen Felsen emporgehoben haben soll. Die übrigen Berge leitet er von abwechselnden Ueberschwemmungen her, nimmt auch eine Veränderung der Erdaxe an, um zu erklären, wie die Elephantenknochen in die nordischen Gegenden kommen. Wiedeburg (Anwendung der Natur und Grösenlehre zur Rechtfertigung der h. Schrift. Nürnberg 1782, gr. 8) hat dieses System umständlich widerlegt.

i. Der Graf Büffon (*Histoire generale et particuliére To. I. Theorie de la terre*, ingleichen mit beträchtlichen Abänderungen *Supplement*, *To. IX. et X. Paris* 1778. 8) nimmt an, dass unsere Erde aus einer brennenden, durch einen Cometen von der Sonne abgerissenen, Masse entstanden sei, und, seitdem sie um die Sonne laufe, immer mehr erkalte. Wenn ein Klumpen geschmolzenes Glas oder Metall erkaltet, so entstehen auf der Oberfläche Löcher, Wellen, Ungleichheiten, und darunter Höhlen und Blasen. So entstanden die ursprünglichen Bergketten und Höhlen der Erde, auch wurden in diesem Zeitraume die Metalle in den Gängen durch Sublimat bereitet. Da die Sonne als die äusere Ursache der Wärme auf die Pole weniger, als auf den Aequator wirkt, so haben die Pole diejenige Temperatur, in welcher die Thiere

leben können, zuerſt erreicht, und die Bevölkerung hat alſo von den Nordländern angefangen. Bei der fortgehenden Erkaltung der Erde muſste endlich eine Epoche kommen, in welcher die Polarländer, für diejenigen Thiere, welche mehr Wärme bedürfen, als andere, zu kalt wurden, daher ſie in wärmere Gegenden übergehen muſsten. Man ſieht hieraus, wie ſich in unſern Ländern Elephanten- und Rhinozerosknochen finden können, obgleich dieſe Thiere nicht mehr bei uns leben. Er nimmt dabei an, daſs die Erde eine eigene Wärme hat, welche von der, die ihr die Sonne mittheilt, unabhängig iſt, und eben daher rührt, daſs die Erde ein Stück der Sonne iſt. Man findet aber keine Spuren einer Abnahme der Wärme auf Erden, vielmehr zeigen die Beobachtungen ſogar das Gegentheil, auch iſt nichts da, was der Erde ihre Wärme entziehen könnte. De Lüc (Briefe über die Geſchichte der Erde Th. II. CXLI u. f. Br.) widerlegt dieſes Syſtem umſtändlich.

k. Pallas (*Obſervations ſur la formation des montagnes, et les changemens arrivés au globe, à St. Petersb.* 1777. 4. überſetzt in den Leipziger Sammlungen zur Phyſik und Naturgeſchichte. II. Band) nimmt an, daſs die hohen Granitketten jederzeit Inſeln auf der Oberfläche der Gewäſſer ausgemacht haben, und daſs in den Schichten, die ſich daran anlegten, Kieſe und Vulkane entſtanden ſind. Dieſe alten Vulkane zertrümmerten die Schichten, ſchmolzen und verkalkten ihre Materien, und bildeten dadurch die erſten Schiefer und Kalkberge, ingleichen die nachher mit Erzen u. dergl. ausgefüllten Spalten und Gänge derſelben, ſie zerſtörten auch die auf dem Meeresgrunde liegenden Haufen von Conchylien und Muſchelbänken, und veranlaſsten Bodenſätze von verſchiedener Art. Endlich trieb eine gewaltſame Revolution, welche er von den Ausbrüchen der häufigen Vulkane im Indiſchen und Stillen Meere herleitet, die Gewäſſer gegen die zuſammenhängenden Bergketten von Europa und Aſien zu, zerſtörte die ſüdwärts derſelben gelegenen Länder, überſtieg die niedrigſten Theile

der Ketten, und führte die Trümmer der Pflanzen und Thiere mit sich in die nördlichen Gegenden, aus welchen das Wasser wieder in neueröffnete Schlünde abfloss. Das wird aus der Gestalt der Meerbusen, Spitzen des festen Landes, aus der Lage der Gebirge und andern Umständen wahrscheinlich gemacht.

l. De Lüc (*Lettres physiques et morales sur l'histoire de la terre et de l'homme, adressées à la Reine de la Grande Bretagne, à la Haye* 1779. *Tomes V. 8 maj.* mit einiger Abkürzung übersetzt unter dem Titel: Physikalische und moralische Briefe uber die Geschichte der Erde und des Menschen, an Ihre Majestät die Königin von Grossbritannien, Leipzig 1781. 1782. 2 Bände gr. 8) hat nicht nur viele der vorhergehenden Hypothesen sehr scharf geprüft, sondern auch ein besseres System aufgestellt. Er gesteht, dass er die Ursache der ursprünglichen Berge nicht angeben könne, und behauptet: 1) dass unser festes Land ehedem Meeresgrund gewesen sei, und es damals Länder gegeben habe, die wahrscheinlich jetzt nicht mehr vorhanden sind. 2) Dass das Meer sein ehemaliges Bette durch eine plötzliche Revolution, und 3) noch nicht seit sogar langer Zeit verlassen habe. Das alte Meer häufte Bodensätze von kalkartigen Materien, die nach und nach immer mehr mit Seekörpern, auch mit Trümmern von Pflanzen und Landthieren vermischt wurden, welche die Flüsse aus dem damaligen festen Lande herbeiführten. Dahin gehören die Jura u. s. w. Das Wasser filtrirte sich durch den Boden, erzeugte unter dem Meere innere Gährungen, entzündete Feuer, erzeugte Dämpfe und Ausbrüche von Vulkanen, welche Berge aus Lavaschichten bildeten, die hin und wieder mit Bodensätzen des Meers abwechselten. Die davon unzertrennlichen Erdbeben machten Spalten in den Bergen, welche sich nachher mit Materien ausfüllten, die Producte des Wassers und Feuers zugleich seyn können. Dies sind unsere Gänge. Auch warfen die Vulkane Trümmer des ursprünglichen Bodens aus, und bildeten davon Anhäufungen und Schichten. Durch

den Einſturz des Bodens in die vom unterirdiſchen Feuer erweiterten Höhlen ward die Fläche des alten Meeres immer niedriger; die Vulkane traten mit ihren Oeffnungen hervor, wirkten freier, und warfen oft ungeheuere Granitblöcke mitten in die Kalkgebirge. Endlich machte das Meer, ſtatt der kalkartigen, nur noch kieſelartige oder ſandige Bodenſätze, und führte Mergel, Thon und Sand über den Boden. Dies war ſein letztes Werk. Auf einmal verließs es den ſo gebildeten Boden unſerer feſten Länder durch eine plötzliche Revolution, die de Lüc von dem Einſturze des alten feſten Landes herleitet, welches nach ihm Wölbungen über groſse Höhlen waren. Das Waſſer hatte ſich nach und nach Zugänge dazu eröffnet, Gährungen und Exploſionen veranlaſſet, die Gewölbe ſtürzten nieder, das feſte Land verſchwand, das Waſſer breitete ſich darüber aus, ohne doch den ſandigten Grund, auf dem es vorher geruhet hatte, zu zerſtören, und die Meeresfläche ward dadurch ſo niedrig, daſs unſre jetzigen feſten Länder aufs Trockene kamen, dagegen die Stelle der ehemaligen Länder anjetzt vom Weltmeere bedeckt wird. Das Meer aber hat jetzt ein unveränderliches Bette, und alle kleinen Veränderungen deſſelben erfolgen bloſs aus particularen und localen Urſachen. Die Revolution, welche das Meer in dieſen neuen Zuſtand verſetzt hat, muſs alle Theile des feſten Landes, in welchen die Schicht der vegetabiliſchen Erde von gleicher Stärke iſt, zu gleicher Zeit betroffen haben. Dieſe Revolution war die Sündfluth. Sobald die neuen Länder vom Waſſer verlaſſen waren, machte das unterirdiſche Feuer neue Exploſionen, wodurch die Trümmer des zerbrochenen Bodens weit umher geworfen wurden. Aber es gebrach dieſem Feuer bald an Nahrung, es verloſch, in dem neuen Bette des Meeres hingegen entzündeten ſich neue Vulkane, und bildeten die vulkaniſchen Archipelagen. Dies iſt die groſse Revolution, welche die Geſchichte unſrer Erde in zwei Perioden theilt. (CXXXVII. CXXXVIII. CXLVII Brief). Mit dieſem Syſtem ſtimmt Hollmann (*Comment. de corporum marinorum aliorumque peregrino-*

rum in terra continente origine, in Comment. Gotting. Tom. III. p. 285. ſq.) in den Hauptſätzen, daſs unſer Land Meeresgrund geweſen, und durch Einſtürzung des alten Landes aufs Trockene gekommen ſei, völlig überein, obgleich ſeine Abhandlung bereits 1753 geſchrieben iſt.

m. Gerhard (Verſuch einer Geſchichte des Mineralreichs, Berlin 1781. 8) läſst den Schöpfer bloſs Kieſelerde; Feuer und Waſſer hervorbringen, und daraus durch die Bewegung im Chaos die Salze und übrigen Erden, nebſt Thon, Oelen, Schwefel und Kieſen entſpringen, dann aber durch Gährung und Niederſchlag der Schichten ſich ordnen und durch Erhitzung und Ausbrüche fixer Luft wieder zertrümmern. Dieſer Archäologe läſst alſo alles chemiſch, ſo wie Descartes alles mechaniſch, entſtehen. Beides iſt nicht allein hinlänglich, alle Phänomene zu erklären.

n. Der Freiherr von Gleichen genannt Ruſsworm (Von Entſtehung, Bildung, Umbildung und Beſtimmung des Erdkörpers, Nürnberg 1782. 8) glaubt, die Erde ſei Anfang eine bloſse Waſſerkugel geweſen, welche zuerſt Fiſche hervorgebracht habe, aus deren Verfaulung Erde entſtanden ſei, die ſich geſetzt, und den feſten Körper zu bilden angefangen habe. Die Gährung habe darauf Hitze, Aufblähungen und Erhöhungen veranlaſſet, die Bewegung des Waſſers habe den Schlamm zu Schalen geformt, woraus denn Kalk bereitet worden ſei. Endlich ſei die Erde über das Waſſer hervorgetreten und dem Sonnenlichte ausgeſetzt worden. Das Waſſer nehme immerfort ab, die Wärme aber zu, und ſo werde endlich die ganze Erdkugel im Feuer zerſchmelzen.

6. So viel iſt aus Beobachtungen gewiſs, daſs die Erde ehedem anders als jetzt ausgeſehen hat (ſ. *A. F. v. Veltheim Etwas über die Bildung des Baſalts und die vormalige Beſchaffenheit der Gebirge in Deutſchland. Leipzig* 1787. *gr.* 8.), daſs unſere Länder ehedem Mee-

resgrund gewefen find *), welches aufser Maillet, Hollmann, Büffon und de Lüc, auch Lehmann (Verfuch einer Gefchichte von Flötzgebirgen. Berlin 1756. 8) dargethan hat, dafs eine einzige Ueberfchwemmung, alfo auch die von Mofe erwähnte Sündfluth, allein zur Erklärung der Phänomene nicht hinreicht, dafs die Vulcane und Erdbeben an der Bildung der Erdfläche einen fehr grofsen Antheil haben, und dafs überhaupt fehr viele mit einander verwickelte, theils gewaltfam, theils allmählig wirkende Urfachen zufammengekommen find, um die Erdfläche zu dem, was fie jetzt ift, zu bilden.

Kant. Critik der Urtheilskraft. II. Th. §. 80. S. 364. §. 82. S. 385. *).
Lulof. Einleit. zu der math. phyf. Kenntnifs der Erdkugel 18. Hauptft. S. 355 ff.
Erxleben. Anfangsgr. der Naturlehre. 4. Aufl. 13 Abfchn. §. 773. ff. S. 690. ff.
Bergmann. Phyf. Befchr. der Erdkugel 2. Aufl. Th. II. S. 239 ff.
De Lüc phyf. und moral. Briefe über die Gefch. der Erde. XV. Br. ff. Th. I. S. 104 ff. CXXXVII. Br. ff. Th. II. S. 432. ff.
Gehlers phyf. Wörterbuch. Art. Erde. Th. II S. 53 ff.
Burnet Telluris theoria facra. lib. I. cap. V. fqq.
Cartefii Principia Philofophiae. P. III. et IV.
Leibnitz Theodicée. §. 244. 245.
Moro. Neue Unterfuch. der Veränd. des Erdbod. II. Th.

Architectonik,

architectonica, *architectonique*. Die Kunft der Syfteme, oder die Lehre des Scientififchen

*) — — *Sic toties versa es, fortuna locorum.*
Vidi ego, quod fuerat quondam solidissima tellus,
Esse fretum. Vidi factas ex aequore terras:
Et procul a Pelago conchae iacuere marinae,
Et vetus inventa est in montibus anchora summis
Ovid. Metam. lib. XV. v. 261. fq.

in unserer Erkenntnifs überhaupt. Es läfst fich nehmlich unfere Erkenntnifs fo zufammenftellen, dafs zwifchen den einzelnen Theilen derfelben kein nothwendiger Zufammenhang ift, dies nennt man eine rhapfodifche Zufammenftellung, das Zufammengeftellte felbft aber macht ein Aggregat aus; fie läfst fich aber auch fo zufammenftellen, dafs jeder Theil um aller übrigen willen an feiner Stelle ftehet, und alle übrigen um jedes einzelnen willen ihre Stelle einnehmen, fo dafs alle zufammen ein einziges Ganzes ausmachen, aus welchem man keinen Theil herausnehmen darf, und in welchem kein Theil fehlt, dies nennt man eine fyftematifche Verknüpfung, das Zufammengeftellte felbft aber macht ein Syftem aus, welchem ein Vernunftbegriff (eine Idee) eines folchen Ganzen, zum Grunde liegt, die eben die Einheit giebt. Die Kunft nun, ein folches Syftem hervorzubringen, heifst die Architectonik, fie ift alfo ein Zweig der Lehre von der Behandlung unfrer Erkenntnifs (der Methodenlehre) und ift noch wenig bearbeitet (M. I. 1001. C. 860.).

2. Kant hat eine folche Architectonik für alle Erkenntnifs aus reiner Vernunft entworfen. Hier ift alfo ein nothwendig verbundenes Ganzes reiner Vernunfterkenntnifs die Idee, welche den Zweck und die Form des ganzen Syftems aller Erkenntnifs aus reiner Vernunft enthält; und diefes Syftem hat er in der Critik der reinen Vernunft in feinen Grundzügen, durch Critik des Vernunftvermögens, entworfen. — Lambert hat fchon eine Architectonik (1764) gefchrieben, und Riga 1771, in 2 Bänden 8. herausgegeben. Es ift ein eigenes metaphyfifches Lehrgebäude, welches zu der Zeit, da es herauskam, Epoche zu machen fchien. Lambert hat das Wort Architectonik aus Baumgartens Metaphyfik (§. 4.) genommen, der es für gleichbedeutend mit allgemeiner Metaphyfik, Metaphyfik überhaupt oder Ontologie erklärt. Lambert fagt (Vorrede XXVIII): „es ift in fo fern ein Abftractum von der Baukunft, und hat in Abficht auf das Gebäude der

menschlichen Erkenntniss eine ganz ähnliche Bedeutung, zumal, wenn es auf die ersten Fundamente, auf die erste Anlage, auf die Materialien und ihre Zubereitung und Anordnung überhaupt, und so bezogen wird, dass man sich vorsetzt, daraus ein zweckmässiges Ganzes zu machen." Wir sehen hieraus, dass Baumgarten das Gebäude der metaphysischen Erkenntniss selbst, Lambert dieses Gebäude nebst der Kunst es zu errichten, Architectonik nennt. Kant aber verstehet unter Architectonik der reinen Vernunft, die vollständige Auffindung und Ableitung aller Theile der reinen Vernunfterkenntniss nach folgender Idee. Wir haben ein Erkenntnissvermögen, aus welchem Erkenntnisse entspringen, die zwar in allen Erfahrungen zu finden sind, aber nicht aus denselben entspringen, sondern durch unser Erkenntnissvermögen hineingelegt werden, und eben dadurch die Erfahrung möglich machen. Diese Erkenntnisse sollen nun, durch die Architectonik derselben, alle erschöpft, oder in ihrem ganzen Umfange und nach der Folge aufgestellt werden, wie sie nach Anweisung der Critik der reinen Vernunft (welche den ganzen Mechanismus der Erzeugung unsrer Erkenntniss aufdeckt) zur Erzeugung der Erfahrung aus den verschiedenen Erkenntnissvermögen entspringen (C. 863).

3. Architectonisch ist dasjenige Prädicat, das man einer Erkenntniss beilegt, wenn sie nach der Idee eines solchen systematischen Ganzen behandelt wird. So spricht Kant von einer architectonischen Einheit, d. i. einer solchen Einheit der Erkenntniss, welche zufolge jener Idee, oder eines Vernunftbegriffs entspringt, im Gegensatz gegen technische Einheit, welche entstehet, wenn man das zufällig Aufgefundene nach dieser oder jener zufälligen Absicht verbindet, z. B. dass man es am besten übersehen, oder am leichtesten behalten, am bequemsten vortragen kann (C. 861). Ein architectonischer Plan ist ein Plan, der nach Principien entworfen ist. So entwirft die Critik der reinen Vernunft den Plan der Transscendentalphilosophie

architectonisch, d. h. sie giebt aus einem Vernunftprincip, nehmlich dass ein sehr wichtiger Theil unserer Erkenntniss aus dem Erkenntnissvermögen selbst hervorgehet, und dass die Nothwendigkeit der ganzen Erfahrung sich darauf gründet, den Plan zu einer Wissenschaft von den Erkenntnissen, die unmittelbar aus dem Erkenntnissvermögen erzeugt werden, oder von der Möglichkeit, dem Umfange, der Vollständigkeit und Gültigkeit solcher Erkenntnisse, die bei der Genesis (Erzeugung) der Erfahrung derselben jederzeit vorhergehen und ihr zum Grunde liegen, und daher Erkenntnisse *a priori* heissen, s. *a priori* (C. 27). Die Aufmerksamkeit, die man auf eine Wissenschaft wendet, welche man Theilweise studirt hat, ist dann architectonisch, wenn man sich nun nach vollendetem Studium bemühet, die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und alle einzelnen Theile, die man durchlaufen ist, unter diese Idee zu bringen, und ihnen nach derselben ihren Ort, ihren Werth und ihren wechselseitigen Zusammenhang untereinander zu bestimmen (P. 18). Die menschliche Vernunft ist architectonisch heisst, sie ist ein Vermögen, das darauf hingehet, alle unsere Erkenntniss unter die Idee eines Ganzen zu verbinden und so zu einem System zu erheben. Sie verwirft daher jede Erkenntniss, die diesem Systematischen aller unserer Erkenntnisse hinderlich ist; alles hingegen, was demselben beförderlich ist, dessen Daseyn gefällt ihr eben darum, oder das hat ein architectonisches Interesse für sie, z. B. Gott, als Princip der Vollendung des ganzen Systems aller Ursachen und Wirkungen (C. 502. 503.).

Kant. Crit. der rein. Vern. Einleit. VII. S. 27 Elementarl. II. Th II. Abth. II. Buch. II. Hauptst. III. Abschn. S. 502. 503. Methodenl. III. Hauptst. S. 860. 861. 863.

Kant. Crit. der pract. Vern. Vorrede S. 18.

Architectonisch.

S. Architectonik.

Ariſtokratie,

Adelsgewalt, *concilium ſ. curia multorum.* Diejenige Form der Beherrſchung eines Staats, wo mehrere unter ſich verbundene Menſchen, die einander gleich ſind, das Staatsoberhaupt ausmachen, und alſo zuſammen die Herrſchergewalt (Souveränität) beſitzen, ohne daſs Andere daran Theil nehmen können, die nicht zu dieſer Geſellſchaft (dem Staatsoberhaupt) gehören. Gemeiniglich ſind dieſe Menſchen aus gewiſſen Familien im Staate, die nur allein das Recht haben, demſelben ſeine Regierungsmitglieder zu geben (*aristocratia ſucceſſiva*). Der Venetianiſche Staat giebt das bekannteſte Beiſpiel von Ariſtokratie. Aber auch Frankreich iſt, ſeiner gegenwärtigen Beſchaffenheit nach, eine Ariſtokratie (*ariſtocratia electiva*), denn die beiden Räthe, welche die Herrſchergewalt beſitzen, beſtehen aus vielen Perſonen, und doch nicht aus allen Staatsbürgern; im letztern Falle würde es allein eine wahre Demokratie, obwohl ein Ungeheuer, ſeyn (Z. 25).

2. Einige haben behauptet, in der Ariſtokratie ſei es ſchwerer, zu einer rechtlichen Verfaſſung zu gelangen, als in einer Demokratie. Die Demokratie iſt aber dazu gar nicht fähig. Sie haben bloſs darin recht, daſs es in einer Ariſtokratie ſchwer iſt. Die gröſsere Anzahl der Regierungsmitglieder ſchwächt die Kraft der Regierung, denn der Herrſcher-Wille iſt alsdann ſehr getheilt, und ſehr verſchieden von dem Privatwillen eines jeden Einzelnen, und der allgemeine Wille wirkt daher ſchwerer auf den Willen des Staatsoberhaupts. Wo die Zahl der Herrſchenden groſs iſt, da giebts eine Menge von Factionen, weil ſich der Herrſcher-Wille Aller gar zu leicht in den übereinſtimmenden Privatwillen mehrerer Einzelnen auflöſet, und ſo durch die vereinigte Macht Mehrerer der Privatwille wider den allgemeinen Willen durchgeſetzt wird, welches dem rechtlichen Zuſtande entgegen iſt. So iſt es alſo in der Ariſtokratie ſchwerer, als in der Monarchie, zur einzigen vollkommenen rechtlichen Verfaſſung zu gelan-

gen. Beide aber können nur allein (die Demokratie nie) der rechtlichen Regierungsart angemeſſen ſeyn.

3. Hobbes ſchrieb 1646 zu Paris ſein Buch vom Bürger. (*Elementa philoſophica de cive, auctore Thom. Hobbes Malmesburienſi.*) Im 7. Kapitel des Buchs *Imperium* handelt er von den drei Beherrſchungsarten des Staats. Die Ariſtokratie, ſagt er, iſt diejenige Beherrſchungsart, wo die Oberherrſchaft (*ſummum imperium*) in den Händen eines Senats (*concilium*) iſt. Mit dieſer Beherrſchungsart iſt alſo das Characteriſtiſche verbunden, daſs nicht alle Staatsglieder auch Mitglieder dieſes Senats ſind, ſondern nur ein gewiſſer Theil derſelben, welcher der Adel (*Optimates*) heiſst. Dieſer Adel kann nun entweder Geburtsadel ſeyn, d. i. derjenige, der da macht, daſs man Mitglied des Senats werden kann, oder Amtsadel, d. i. derjenige, der dadurch entſteht, daſs man Mitglied des Senats iſt. Von dem erſtern geben die römiſchen Senatoren, von dem andern die jetzigen Mitglieder des Raths der fünf hundert und des Raths der Alten in Frankreich das Beiſpiel. Der erſtere kann auch der herrſchende Adel, der letztere der Herrſcheradel heiſsen. Wenn einige alte politiſche Schriftſteller, auſser der Ariſtokratie, noch von einer Oligarchie reden, oder der Herrſchaft Weniger, ſo iſt das keine ſpecifiſche Verſchiedenheit zwiſchen beiden. Hobbes ſagt, der Name Oligarchie rührt von den Ariſtokratenfeinden her; denn die Menſchen pflegen durch den Namen nicht nur die Gegenſtände, ſondern auch ihre Neigungen, z. B. Liebe, Haſs, u. ſ. w. auszudrücken. Dieſe Gewohnheit macht, daſs der Eine das Oligarchie nennt, was der Andere Ariſtokratie heiſst, ſo daſs dieſe verſchiedenen Namen nur die verſchiedene Denkungsart über dieſe Form der Beherrſchung ausdrücken. Dieſe verſchiedene Benennung drückt alſo keine Verſchiedenheit der Sache aus.

4. Die moraliſchen und politiſchen Verſuche des D. Hume enthalten unter andern einen Verſuch, in welchem bewieſen wird, daſs die Staatskunſt die Form einer Wiſſenſchaft annehmen kann. In demſelben ſtellt

er den Satz als Axiom auf, daſs die beſte Ariſtokratie einen Adel ohne Vaſallen erfordert. In den von Herrn Garve herausgegebenen Grundſätzen der Moral und Politik (aus dem Engliſchen des M. Payley überſetzt, Leipzig 1787. 2. Band. S. 157) findet ſich etwas über die verſchiedenen Regierungsformen, unter welchem Worte aber hier die drei Beherrſchungsarten verſtanden werden, wovon die zweite die ariſtokratiſche iſt. Die ariſtokratiſche Form, heiſst es, iſt diejenige, wo die geſetzgebende Gewalt einer aus dem ganzen Corpore der Nation ausgewählten Verſammlung zukömmt, welche Verſammlung ihre abgehenden Glieder entweder durch eigene Wahl wieder erſetzt, oder neue in ihre Stelle nach beſtimmten Succeſſionsgeſetzen bekömmt, wobei entweder auf die Abſtammung aus gewiſſen Familien, auf den Beſitz eines gewiſſen Vermögens oder beſtimmter Ländereien, oder endlich auf perſönliche Rechte oder Eigenſchaften geſehen wird. Dieſes Buch beurtheilt aber den Werth der Ariſtokratie nicht nach dem Rechte, ſondern nach den aus ihr entſpringenden Folgen. Man findet daher die Vorzüge und Uebel der Ariſtokratie in demſelben aufgezeichnet.

5. Unter den neueſten Politikern hat Rouſſeau durch ſeinen geſellſchaftlichen Vertrag das meiſte Aufſehen erregt. Beſchreibungen der Beherrſchungsarten findet man im dritten bis achten Kapitel des dritten Buchs. Aber die Eintheilung der Beherrſchungsarten unterſucht er im dritten Kapitel, wo es heiſst, die Regierung kann ſich in die Hände einer kleinen Anzahl zuſammenziehen, ſo daſs es mehr bloſse Staatsbürger als Regierungsmitglieder giebt; dieſe Form führt den Namen der Ariſtokratie. Rouſſeau hat ein ganzes Kapitel (das fünfte des dritten Buchs des geſellſchaftl. Vertrags) von der Ariſtokratie. Er behauptet, die erſten Geſellſchaften hätten ſich ariſtokratiſch beherrſcht, und die Ariſtokratie ſei dreierlei Art, die natürliche, Wahl- und erbliche. Die zweite ſei die beſte Ariſtokratie im eigentlichen Sinne des Worts, weil man durch die Wahl wirklich die Beſten (*ἄριστοι*, *optimates*) zu Regierungsmitgliedern ausheben könne. Ja-

kobs Eintheilung der Regierungsformen (in der Philoſophiſchen Rechtslehre oder dem Naturrecht) 1.) nach den verſchiedenen Perſonen, welchen die Majeſtät übertragen wird; und 2.) nach der verſchiedenen Art und Weiſe, wie ſie dieſe Perſonen, dem Vertrage nach, ausüben, iſt ganz richtig; das erſte iſt die Form der Beherrſchung, welche entweder Autokratie, Ariſtokratie oder Demokratie iſt; das zweite, die Form der Regierung, welche entweder republikaniſch oder despotiſch iſt. Jacob (a. a. O. §. 772) ſagt: „wenn die höchſte Gewalt einer Verſammlung gewiſſer vornehmer Reichsbürger zukömmt, ſo heiſst die Verfaſſung Ariſtokratie. Die Geſellſchaft der Bürger, welcher die Majeſtät zukömmt, heiſst der ſouveraine oder höchſte Reichs- oder Staatsrath, welcher aber entweder unumſchränkt (*ariſtocratia pura*) oder beſchränkt iſt, und in der Ausübung der Majeſtätsrechte an gewiſſe poſitive Bedingungen gebunden ſeyn kann (*ariſtocratia temperata*).

6. Die ariſtokratiſche Staatsform iſt aus zwei Verhältniſſen zuſammengeſetzt, nehmlich

a. dem der Vornehmen (*optimatum*, als Geſetzgeber) zu einander, um zuſammen den Souverän zu machen, und

b. dem dieſes Souveräns zum Volke. (K. 209.).

Kant. Zum ewigen Frieden. II. Abſchnitt. I. Definitivartikel *** S. 25.
Deſſ. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abſchn §. 51. S. 209.
Hobbes. Elementa philoſophica de cive. Imper. Cap. VII. pag m. 113. ſq.
D. Hume Eſſais moraux et politiques. IV. Eſſai. pag. m. 37.
Garve. Grundſätze der Moral und Politik, aus dem Engl. des Payley. 2. B. S. 157.
Rouſſeau. Le Contract ſocial, liv. III. ch. 3—8.
Jakob. Philoſophiſche Rechtslehre oder Naturrecht. §. 758. 772.
Walch. Philoſophiſches Wörterbuch. Art. Ariſtokratie.

Ariſtoteles,

Ἀριστοτελης, *Ariſtoteles*, *Ariſtote*, wurde im erſten Jahre der 99. Olympiade, oder 384 Jahr vor Chriſti Geburt zu Stagira in Macedonien gebohren. Sein Vater war Nicomachus, des Königs von Macedonien Amyntas, Groſsvaters Alexanders des Groſsen, Leibarzt. Noch vor dem 20. Jahre ſeines Alters ſtudirte Ariſtoteles unter Plato die Philoſophie. In ſeinem 41. Jahre wurde er der Erzieher des jungen Alexander, der damals 15 Jahr alt war. Bei ihm und ſeinem Vater, dem König von Macedonien, Philippus, ſtand Ariſtoteles in groſsen Gnaden. Noch vor ſeines Zöglings Feldzuge nach Aſien ging er nach Athen, und lehrte daſelbſt die Philoſophie. Er ſtiftete eine neue Schule, d. i. lehrte ein ganz neues philoſophiſches Syſtem; dieſe Schule hieſs die peripatetiſche (wandelnde), weil Ariſtoteles im Gehen zu lehren pflegte. Er ſtarb im 3ten Jahre der 114. Olympiade, 322 Jahr vor Chriſti Geburt, in dem nehmlichen Jahre, in welchem auch Demoſthenes ſtarb, und im 63. Jahre ſeines Alters.

2. Kant ſagt (C. Vorrede zur zweit. Aufl. VIII): „daſs die Logik ihren ſichern Gang ſchon von den älteſten Zeiten her gegangen ſei, läſst ſich daraus erſehen, daſs ſie ſeit dem Ariſtoteles keinen Schritt rückwärts hat thun dürfen, daſs ſie aber auch bis jetzt keinen Schritt vorwärts hat thun können. Dieſes wird man am beſten einſehen, wenn man den Inhalt der logiſchen Schriften des Ariſtoteles, denen man in neuern Zeiten den Namen Organon beilegte, mit einer Logik unſrer Zeiten vergleicht. Ich will daher jetzt von dieſem Inhalt dieſer Schriften hier einige Nachricht geben.

Die logiſchen Schriften des Ariſtoteles ſind:

a. ſein Buch von der Erklärung (περι ἑρμηνειας). Unter der Erklärung verſteht aber Ariſtoteles nicht, wie gewöhnlich, die Auslegung oder Interpretation, z. B. eines Buchs u. ſ. w., ſondern die Art, ſich ſo gegen einen Andern über unſre Vorſtellungen auszudrücken, daſs dieſer uns vollkommen verſtehen kann. Nach dem Ariſtoteles beſtehet ein Vernunftſchluſs aus einzelnen Theilen, die er Erklärungen nennt. Ein ſolcher Theil iſt nun entwe-

der einfach oder zuſammengeſetzt. Jener erklärt nur einen einfachen Begriff, und heiſst Nennwort (*nomen*) oder Zeitwort (*verbum*); dieſer beſtehet aus der Verbindung mehrerer einfachen, und heiſst ein Satz. Aus der Verbindung mehrerer Sätze entſteht endlich die Rede. Von allen dieſen logiſchen Gegenſtänden handelt nun Ariſtoteles in dieſem Buche in 14 Capiteln. Er zeigt, was er unter Erklärung verſtehe, und handelt dann von den Symbolen im Gemüth und in der Sprache. Er lehrt, was ein Nennwort, das unendliche Nennwort und der Fall (Caſus) des Nennworts, was ein Zeitwort, das unendliche Zeitwort und der Fall des Zeitworts iſt, und redet von den Zeitwörtern an und für ſich. Er handelt ſodann von der Rede und ihren Arten; von dem Satze; von der Bejahung, der Verneinung und dem Widerſpruch; von den Entgegenſetzungen und den Widerſprüchen zwiſchen den Bejahungen und Verneinungen; von der Antitheſe, wo nicht bloſs eine Bejahung oder Verneinung iſt; von den Antitheſen in zukünftigen zufälligen Dingen; von der Antitheſe der Sätze mit einem dritten Prädicat (*tertii adjacentis*); von der Verbindung (Syntheſis) und Trennung (Diäreſis) in den Sätzen; von der Modalität der Sätze; von den Folgerungen aus der Modalität der Sätze; von den entgegengeſetzten Sätzen. Dann folgt

b) ſeine Analytik in zwei Büchern, von denen jedes wieder zwei Abſchnitte hat.

I. Buch. 1. Abſchnitt: trägt in 40 Kapiteln die Lehre von Entſtehung des Syllogismus oder dem Schluſſe vor, und zwar zuerſt, wie die Schlüſſe gemacht werden, welches er die Syntheſis oder Geneſis derſelben nennt; dann wie wir es bewirken können, daſs wir ſie bei der Hand haben, oder von der Erfindung derſelben; endlich wie ſie in Schriften oder Reden aufzufinden, und in einander zu verwandeln ſind. Er handelt alſo von dem Satze, Terminus, Schluſſe und ſeinen Elementen; von der Umkehrung der einfachen Sätze und der Sätze in Rückſicht auf ihre Modalität; von den brauchbaren und unbrauchbaren Arten der Schlüſſe in der erſten Figur; von den Schlüſſen der zweiten und dritten Figur; von den drei Figuren und der Vollkommenheit der unvollkommenen Schlüſſe; von den Schlüſ-

fen, in welchen beide Vorderfätze Nothwendigkeit haben, und von denen der erften zweiten und dritten Figur, da der eine Vorderfatz Nothwendigkeit hat; von den Schlüffen in der erften mit zufälligen Vorderfätzen; von den Schlüffen mit vermifchten, nehmlich einem zufälligen und einem nothwendigen Vorderfatz; von den Schlüffen in der zweiten Figur mit zwei zufälligen Vorderfätzen; von den Schlüffen mit einem in Anfehung der Zufälligkeit unbeftimmten und einem zufälligen Vorderfatz in der zweiten Figur; von den Schlüffen mit einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderfatz in der zweiten Figur; von den Schlüffen mit zwei zufälligen, einem abfoluten und einem zufälligen, einem nothwendigen und einem zufälligen Vorderfatz in der dritten Figur. Von der Eintheilung der Schlüffe und ihrer Qualität und Quantität; von der Zahl der Terminus und Vorderfätze in den Schlüffen und den Profyllogismen; wie in einer jeden Figur eine Aufgabe behandelt wird; von der Auffindung der Vorderfätze zu den Schlüffen; von den zu etwas Unmöglichen führenden und andern hypothetifchen Schlüffen; von der Eintheilung; von der Analyfe der Schlüffe in Figuren, Sätze und Glieder; von der Analyfe der hypothetifchen Schlüffe; von der Analyfe der Schlüffe aus einer Figur in die andere; von den endlichen und unendlichen Gliedern.

Der 2. Abfchnitt trägt in 30 Kapiteln die Lehre von dem fchon vorhandenen Schluffe vor, und zwar von dem Grade der Bündigkeit und von der Unbündigkeit der Schlüffe, und dafs es keine Beweife als durch Schlüffe gebe, dafs Induction, Enthymema und Beifpiel u. f. w. nichts anders als Schlüffe find. Er handelt alfo von den Schlüffen, die auf mehreres fchlieffen; von einem wahren Schlufsfatz aus falfchen Verderfätzen in der erften, zweiten und dritten Figur; von dem Zirkelbeweife in diefen Figuren; von der Umkehrung der Schlüffe in diefen Figuren; von dem apagogifchen Schlufs in diefen Figuren; von dem Unterfchied zwifchen einem oftenfiven und apagogifchen Schluffe in allen Figuren; von dem Schluffe aus dem Gegentheil in allen Figuren; von der Petitio Principii; von dem Tadel eines Schluffes, wenn man fagt: darum ift

es noch nicht falſch; von dem falſchen Grunde; wie man hindern könne, daſs nicht gegen uns geſchloſſen werde; vom Elenchus oder dem Schluſſe des Widerſpruchs; vom Irrthum aus einer Meinung; von der Umkehrung der Glieder in der erſten Figur; von der Induction, dem Beiſpiel, der Ablenkung, Inſtanz; von der Aehnlichkeit, dem Zeichen und dem Enthymena; von den Schlüſſen aus der Phyſiognomie.

II. Buch: trägt in 2 Abſchnitten die Natur, Kraft und Eigenſchaft des Beweiſes vor; in dem 1. Abſchnitte im Allgemeinen und im 2. Abſchnitte ausführlicher.

1. Abſchnitt. Daſs es Beweiſe giebt; von der Wiſſenſchaft, dem Beweiſe und ſeinen Elementen; von den Meinungen der Alten darüber; von der Allgemeinheit und dem an und für ſich; von den Fehlern, wenn man etwas allgemein nimmt; von dem Beweiſe aus der Nothwendigkeit; von den Beweiſen aus eigenen Principien; von den ewigen Wahrheiten, und uns indemonſtrabeln Principien; von den Principien, Fragen und Auflöſungen; von dem Unterſchiede zwiſchen Beweis und Wiſſenſchaft; von der zum Beweiſe bequemſten Figur; von den unmittelbaren verneinenden Sätzen; von dem Betrug aus Unwiſſenheit; von dem Beweiſe ins Unendliche und den unendlichen Mittelgliedern; von der unendlichen Bejahung und Verneinung; von der beſten Beweisart; von der Gewiſsheit und Einheit der Wiſſenſchaft, von Dingen, die nicht zu beweiſen ſind; von den verſchiedenen Principien der Schlüſſe; von der Verſchiedenheit zwiſchen Wiſſenſchaft und Meinung; vom Scharfſinn.

2. Abſchnitt. Von der Anzahl und Ordnung der Fragen; worin alle Fragen übereinkommen; Unterſchied zwiſchen Erklärung und Beweis; von der Erklärung durch den Schluſsſatz eines Schluſſes; von der Aufſuchung der Erklärung durch die Eintheilung; von dem Beweiſe der Erklärung durch eine andere; von der Aufſuchung der Erklärung; vom Beweiſe der Urſache; von dem Beweiſe der Urſache, die die Wirkung nicht gleich bei ſich hat; vom Zirkel im Erklären und ſeinem Beweiſe; von den Bedingungen die Erklärung zu

finden; von der Vortrefflichkeit des Weges *a poſteriori*; Vorſchriften zur Erfindung der Aufgaben und des Mittelgliedes; von dem Verhältniſſe der Urſache zur Wirkung; von dem Urſprung der Kenntniſs der Principien.

c. In der Topik handelt Ariſtoteles von den Elementen, woher wir die Principien und Beweiſe über etwas zu disputiren hernehmen können; ſie enthält die Dialectik der Alten, oder die Kunſt Schein zu erregen, und handelt von dem Wahrſcheinlichen.

1. Buch. Vom Schluſſe und ſeinen Arten; vom Nuzzen der Topik; von der Materie der Dialectik; von der Erklärung, dem Geſchlecht, dem Eigenthümlichen und dem Zufälligen, auf wie viel Art daſſelbe genommen wird; von der Anzahl der Prädicate; von den Categorien, von dem dialectiſchen Satze, von der dialectiſchen Aufgabe und der dialectiſchen Theſis; von den Arten zu vernünfteln; von den Werkzeugen der Erfindung; von der Wahl der Sätze; von der Unterſcheidung gleichnamiger Dinge und den Oertern, die dahin gehören; von Erfindung der Verſchiedenheiten; von der Betrachtung der Aehnlichkeit; von dem Nutzen der Werkzeuge zur Erfindung.

2. Buch. Von der Eintheilung und den Fehlern der Aufgabe; von den Oertern zu den Aufgaben, dem Accidens, und den Oertern, die zu ſolchen Vorſtellungen gehören, welche auf vielerlei Art ausgedrückt werden; Oerter, um zu beweiſen, daſs das Gegentheil worin enthalten ſei; Oerter, die zur Prädicirung des Geſchlechts und der Art gehören; von den Oertern, die zur Verwandlung des Streits gehören; Oerter, welche von der Trennung, Etymologie, Beſchaffenheit der Zeit, worin etwas iſt, und der Vielnamigkeit hergenommen ſind; Oerter, die vom Gegentheil, von der Folge des Entgegengeſetzten, von verbundenen Begriffen, dem Urſprung und Untergang, der Wirkung und Zerſtöhrung hergenommen ſind; Oerter von der Proportion und Vergleichung, von dem Zuſatze, von dem, was auf irgend eine Art iſt, zu dem, was an und für ſich iſt.

3. Buch Gründe oder Oerter zu beweiſen, daſs etwas wünſchenswerther oder beſſer ſei; vom Nutzen

der Gründe, welche beweiſen, daſs etwas zu wählen oder zu fliehen ſei; von den Gründen über das mehr oder weniger; von den Gründen zu particularen Aufgaben über das Accidenz.

4. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, vom Geſchlecht, betreffend.

5. Buch. Vom Eigenthümlichen.

6. Buch. Von den Gründen die Aufgabe, von der Erklärung, betreffend; z. B. wie eine Erklärung anzugreifen, von der Dunkelheit der Erklärung u. ſ. w.

7. Buch. Von den Gründen zu der Frage, ob ein Ding daſſelbe oder etwas verſchiedenes ſei. Von den Gründen, die Erklärung zu beſtätigen; von dem Nuzzen dieſer Argumente, der Beſtätigung und Widerlegung.

8. Buch. Von der dialectiſchen Anordnung und Frage, der dialectiſchen Argumentation, Antwort und Vertheidigung, dem Tadel des Beweiſes, dem einleuchtenden und falſchen Beweiſe, der Petitio Principii und der dialectiſchen Uebung.

d. In dem Buche von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung handelt Ariſtoteles von den ſophiſtiſchen Schlüſſen zur Widerlegung überhaupt, den Arten der Beweiſe, dem Zweck der Sophiſten, und den Scheinwiderlegungen, die ſowohl vom Ausdruck als von der Sache hergenommen werden; von der Zurückführung der Scheinwiderlegungen auf die Verſteckung des Fehlers in dem widerlegenden Schluſſe; von den Arten zu hintergehen, den verſchiedenen Arten widerlegender Schlüſſe und ihren Gründen; von der Eintheilung der falſchen Beweiſe in ſolche, die die Worte, und in ſolche, die den Sinn betreffen; Vergleichung verſchiedener Arten der Schlüſſe, die zur Widerlegung dienen; wie man das Falſche und Paradoxe zeigt; von der Tautologie, dem Solöcismus der ſophiſtiſchen Anordnung und Frage, der Art zu antworten und dem Nutzen dieſer Unterſuchung; der Scheinauflöſung und der wahren Auflöſung; von der Auflöſung der Trugſchlüſſe aus der Homonymie und Amphibolie, aus der Verbindung und Trennung, aus dem Accent, der Beweiſe aus der Figura Dictionis, aus den Accidenzen, aus dem, was abſolut oder verhältniſs-

weiſe iſt, aus der Erklärung der Widerlegung, aus der Petitio Principii, aus den Folgerungen, aus dem Zuſatz; von der Auflöſung der Beweiſe, welche mehrere Fragen zu einer machen, oder die darauf hinführen, daſs man daſſelbe öfters ſagt; von der Auflöſung der Solöcismen; von der Schwierigkeit, die Art des Trugſchluſſes zu erkennen und zu beantworten.

3. Wir ſehen aus dieſem Inhalt des ganzen Ariſtoteliſchen Organons, daſs es die ganze Logik in ihrer gröſsten Vollſtändigkeit enthält; daſs aber auch ihr Urheber die eigenthümliche Natur und die Grenzen dieſer Wiſſenſchaft gekannt, und daher alle metaphyſiſchen Unterſuchungen über die Natur der Seele, über die Quellen und Arten der Erkenntniſs u. ſ. w., alle pſychologiſchen Unterſuchungen, über die Einbildungskraft, den Witz u. ſ. w. und alle anthropologiſchen Unterſuchungen über den Einfluſs des Körpers auf das Denken, die Vorurtheile u. ſ. w. davon ausgeſchloſſen habe.

4. Ariſtoteles hat auch ein Buch von den Kategorien geſchrieben, welches die Alten mit zu dem Organon rechneten, das aber eigentlich kein logiſches, ſondern ein metaphyſiſches Buch iſt, indem es nicht mehr das formale Denken, ſondern Begriffe *a priori* betrifft. Ariſtoteles hatte uranfänglich ebenfalls die Abſicht, die allgemeinen Prädicate des Dinges durch die Kategorien anzugeben, nur entfernte er ſich in der Ausführung gar ſehr von Kant darin, daſs er die Quelle dieſer Kategorien nicht kannte, und daher ſie theils nicht alle fand, theils Arten der Sinnlichkeit unter ſie aufnahm. Er hat nehmlich 10 Kategorien. Er ſchloſs nach Buhle ſo: das Ding iſt entweder das erſte oder aus dem erſten entſtanden. Was das erſte iſt, iſt es entweder an und für ſich, oder im Verhältniſſe mit andern. Das Ding an und für ſich giebt die Kategorie der Subſtanz. Das Ding im Verhältniſſe entſteht entweder aus der Materie der Subſtanz und kann getheilt werden, daher die Kategorie der Quantität; oder von der Form der Subſtanz, und kann nicht getheilt werden, daher die Kategorie der

Qualität; oder von dem Verhältniſſe der Subſtanz zu etwas anderm, daher die Kategorie der Relation. Was von dem erſten entſtanden iſt, entſpringt entweder von der Subſtanz mit der Quantität, oder von der Subſtanz mit der Qualität, oder von der Subſtanz mit der Relation verbunden. Nun giebt es zwei Arten der Quantität, Ort und Zeit. In wie fern die Subſtanz mit der Quantität an einem Ort iſt, entſtehet die Kategorie Wo; in wie fern ſie in der Zeit iſt, die Kategorie Wann. Aus der Subſtanz mit der Qualität verbunden entſpringen die Kategorien Thun und Leiden, denn die Subſtanz thut und leidet durch die Qualität. Endlich aus der Subſtanz mit der Relation der Theile des Körpers unter ſich entſteht die Kategorie der Lage, und mit der Relation zu etwas Aeuſserlichen die Kategorie haben. Ariſtoteles iſt aber in der Anzahl der Kategorien nicht immer mit ſich einig, und läſst zuweilen das Haben, die Lage und das Wann weg (C. 105.). Offenbar gehört auch Wann zur Zeit, Wo zum Raum und die Lage zu beiden, als Arten der reinen Sinnlichkeit. Thun und Leiden ſind aber keine Stammbegriffe, ſondern abgeleitete Begriffe, denn ſie ſetzen die Stammbegriffe Subſtanz, Urſache und Wirkung voraus, ſ. Kategorie.

4. Ariſtoteles nannte die Kategorien auch Prädicamente, und er ſahe ſich hernach genöthigt, noch fünf Poſtprädicamente hinzuzuthun, nehmlich das Entgegengeſetzte, das Eherſeyn, das Zugleichſeyn, die Bewegung und das Beſitzen. Allein dieſe liegen doch zum Theil ſchon in jenen, z. B. Eherſeyn und das Zugleichſeyn ſind Modi oder Arten der Zeit, und die Bewegung iſt gar ein empiriſcher Begriff, der nur durch Erfahrung möglich iſt. Allein dieſe Zuſammenraffung der Stammbegriffe des menſchlichen Verſtandes geſchahe wohl nicht ſo ſyſtematiſch wie Buhle (3) will. Auch leitet Buhle einige von andern ab, da ſie eigentlich alle Stammbegriffe ſind. Man ſieht endlich aus dieſer Ableitung nicht die Vollſtändigkeit ihrer Anzahl. Daher konnten Ariſtoteles Bemühungen Kant nur zum Wink für ſeine Unterſuchung der Kategorien dienen,

aber nicht für eine Ausführung nach einer Idee gelten, und von dieſer Seite Beifall verdienen. Auch blieb ſeine Tafel der Kategorien noch immer mangelhaft, denn es fehlt z. B. die Modalität gänzlich darin, u. a. m. Daher rührt es nun auch, daſs ſie, bei mehrerer Aufklärung der Philoſophie, als ganz unnütz verworfen worden iſt (Pr. 118. 119. S. Aggregat 1. 2.).

Kant. Critik der rein Vern. Vorred. VIII. Elementl. II. Th. I. Abth. I. Buch. I. Hauptſt. III. Abſchn. S. 105. 107.

Deſſ. Prolegomenen. §. 39. S. 118. 119.

Ἀριστοτέλης. *Ariſtotelis Opera omnia, graece — librorum argumenta et novam verſionem latinam adjecit Joh. Theoph. Buhle. Vol. I. III. Biponti* 1791. 8.

Fülleborn. Kurze Geſchichte der Logik bey den Griechen. In den Beyträgen zur Geſchichte der Phil. IV. St. S. 173. f.

Art,

modus. Die innere zufällige Beſchaffenheit, oder dasjenige Merkmal, wodurch etwas als zufällig beſtimmt werden kann. Die zufällige Beſchaffenheit iſt ein ſolches Merkmal des Begriffs, das ihm nicht nothwendig beigelegt werden muſs, das man ſich aber doch als möglich in ihm vorſtellen kann. So iſt das Merkmal gelehrt eine zufällige Beſchaffenheit des Begriffs eines Menſchen, aber auch zugleich eine Art, wie Menſchen an und für ſich, ohne ſie mit andern Dingen zu vergleichen, alſo innerlich beſchaffen ſeyn, und daher beſtimmt werden können.

2. Kant ſagt (U. 201.): es giebt zweierlei Art der Zuſammenſtellung ſeiner Gedanken des Vortrags, das heiſst hiernach, wenn man ſeine Gedanken vortragen will, ſo iſt es möglich, dieſelben zu dem Ende, nach einem bloſsen Gefühl, oder nach beſtimmten Grundſätzen zu ordnen; das erſte heiſst die Manier, das andere die Methode des Vortrags. Da es nun zufällig iſt, welche Zuſammenſtellung man wählt, und man nicht zu der einen durchaus ſo genöthigt iſt, daſs der Vortrag ohne dieſe Zuſammenſtellung aufhören würde Vortrag zu ſeyn, und dennoch dieſe Beſchaffenheit des Vortrags im Vortrage

selbst und nicht in etwas ausser demselben liegt, so heissen diese Zusammenstellungen **Arten** (der Bestimmung) des Vortrags, oder *Modi* desselben.

3. Eben so giebt es dreierlei Arten der Zeitbestimmung, oder drei *modi* der Zeit, die **Beharrlichkeit**, die **Folge** und das **Zugleichseyn** (C. 219). Etwas **kann** zu **jeder** Zeit seyn, es **kann** aber auch erst auf etwas anderes **folgen** und also entstehen und vorgehen, und daher mit andern **zugleich** seyn oder nicht. Alles dieses sind Beschaffenheiten, die, wenn die Zeit wegfällt, selbst wegfallen, folglich Beschaffenheiten, wie die **Zeit** bestimmt werden kann, von denen aber keine ihr nothwendig anklebt. Die Zeit wird aber hier innerlich bestimmt, nicht im Verhältnisse zu etwas anderm. Dieses scheint zwar bei der Folge und dem Zugleichseyn nicht gleich so, vielmehr scheint es, als sei hier ein Verhältniss zwischen dem, was auf das Andere folgt, und diesem Andern, oder zwischen den beiden Dingen, die zugleich sind. Allein hier ist nicht die Rede von diesen beiden Verhältnissen, sondern von dem Hintereinanderseyn der **Zeiträume**, in denen sich beide auf einander **folgende** Dinge befinden, und von der Congruenz der **Zeiträume**, in denen sich die Dinge befinden, welche **zugleich** sind. Folglich sind die genannten Zeitbestimmungen **innerlich**, obwohl **zufällige** Beschaffenheiten der **Zeit** oder *modi* derselben.

Kant. Crit. der Urth. I. Th. §. 49. S. 201.
Dess. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. Buch. II Hauptst. III. Abschn. 3. S. 219.
Kiesewetter. Logik, §. 43. und *ad* §. 43. S. 19. u. S. 217.

Articulation,

articulatio, *articulation*, **Gliederung**. Diesen Namen, der auch so viel, als das Ausschlagen eines Baums, oder dass er neue Reiser bekömmt, bedeutet, legt **Kant** der Ableitung aller Zweige einer Wissenschaft aus einer einzigen Idee derselben bei, wodurch

das Ganze eine systematische Einheit bekömmt, und nicht ein bloſses Aggregat ist, s. Aggregat. Man könnte es im Deutschen die Gliederung nennen, weil die aus einer Idee abgeleiteten Theile gleichsam dasjenige für das Ganze sind, was die Glieder für den Körper sind. Man kann daher sagen, das System ist gegliedert, d. i. seine Theile sind nicht willkührlich, sondern alle nach einer einzigen Idee, aus welcher sie entspringen, zusammengesetzt. Diese Glieder müssen sodann wieder gegliedert seyn, d. h. ihre Glieder wieder alle aus der Idee eines Gliedes entspringen. Leider haben wir jetzt noch kein so gegliedertes System der Philosophie, vielmehr ist bisher alles in derselben rhapsodistisch zusammengesetzt. Daher auch z. B. Baumgartens Metaphysik nicht sowohl den Namen eines Systems, als vielmehr einer metaphysischen Encyclopädie verdient (C. 861. 862).

2. Inzwischen hat die Critik der reinen Vernunft die Articulation eines solchen Systems geliefert, und dadurch das beste Beispiel einer solchen systematischen Einheit gegeben.

3. Zu dieser Articulation gehört nun die Bestimmung *a priori*

A. der Grenzen und des Mannichfaltigen einer Wissenschaft;

B. der Vollständigkeit ihrer Theile;

C. der Stelle dieser Theile im System;

D. des Umfangs und der Grenzen dieser Theile, mit völliger Gewährleistung derselben.

4. Die Folge einer solchen richtigen Articulation ist, daſs man, wenn man die übrigen Theile kennt, sogleich den fehlenden vermiſst, und den nicht dazu gehörenden Theil, oder den zu groſsen Umfang und die unrichtigen Grenzen der Theile bemerkt. In der transscendentalen Methodenlehre der Critik der reinen Vernunft hat Kant eine solche Articulation der Philosophie angegeben. Die Idee der Philosophie, aus der sich alle

Zweige derselben ergeben, ist die einer möglichen Wissenschaft aller rationalen Erkenntniss aus Begriffen. Hier wird also, durch die Idee selbst, bestimmt

A. der Umfang und die Grenzen der Philosophie, denn

a. sie betrifft alle Erkenntniss, die aus Begriffen möglich ist;

b. sie schliesst dadurch aus, und grenzt dadurch ab

α. die historische Erkenntniss, und behält nur die rationale Erkenntniss aus Principien für ihr Gebiet,

β. die mathematische Erkenntniss, oder das Gebiet der rationalen Erkenntniss aus der Construction der Begriffe.

B. die Vollständigkeit ihrer Theile. Denn rationale Erkenntniss aus Begriffen ist nichts anders, als die Erkenntniss der Gesetzgebung der menschlichen Vernunft, und zwar

a. für die Gegenstände der Erkenntniss (Natur), und

b. für die Gegenstände des Willens (Freiheit).

Hieraus entspringen also die beiden Hauptzweige der Philosophie, der theoretische und practische.

C. die Stelle dieser Theile im System. Denn dass im System die theoretische Philosophie der practischen vorgehet, folgt daraus, dass die practische das zum Gegenstande hat, was da seyn soll, die theoretische hingegen das, was da ist; da nun die Gesetze dessen, was da ist, die Bedingungen dessen sind, was da seyn soll, und die Bedingungen vor dem, durch sie, Bedingten hergehen müssen, so muss auch die theoretische Philosophie der practischen vorangehen. Ganz anders aber ist es mit dem Range beider Wissenschaften, wenn sie ihrem Interesse nach geschätzt werden, s. Primat.

D. jeder der beiden Theile der Philosophie, in Ansehung seines Umfangs und seiner Grenzen.

a. Die theoretische Philosophie umfasst alles, was aus blossen Begriffen erkannt und bewiesen werden kann;

nur giebt sie nicht die *Data* an, sondern erklärt sie bloss, auch erklärt sie nichts, dessen Erklärung auf Darstellung in der Anschauung beruhet; sie erklärt die aus dem Willen entspringenden Phänomene als *Facta*, und zeigt, dass sie nicht anders seyn konnten, folglich bekümmert sie sich nicht darum, wie sie nach einem andern Gesetz (dem practischen, das ihr fremd ist) seyn sollten.

b. Die practische Philosophie hingegen bekümmert sich um keine Naturphänomene, sondern richtet oder gebietet die Willensäusserungen nach einem eigenen Gesetz, das einen freien Willen voraussetzt, und zeigt, wie alles, was aus dem Willen entspringt, seyn sollte.

Kant. Crit. der rein. Vern. Methodenl. III. Haupst. S. 861. 862. ff.

Assertorischer

Imperativ. S. Imperativ.

Assertorisches

Urtheil. S. Urtheil.

Association.

S. Vergesellschaftung.

1. Atomus,

ἄτομος, *atomus*, *atome*. Das Element des Zusammengesetzten, das folglich nicht zusammengesetzt wäre, weil es übrig bleiben müsste, wenn alle Zusammensetzuung aufgehoben würde, welches aber nach Kant nicht möglich ist, weil die Theilung der Materie ins Unendliche gehet, s. Theilung. Kant unterscheidet es

a. von Monas, oder dem Einfachen, welches unmittelbar als einfache Substanz gegeben seyn soll, z.

B. die Seele; dahingegen **Atomus** das Einfache ist, auf welches man kommen soll, wenn alle Zusammensetzung aufgehoben würde, und welches also mittelbar, nehmlich in dem Zusammengesetzten gegeben ist.

b. von **Atomus** in dem Sinn der Alten, nach welchem es so viel heifst, als ein **Klümpchen** Materie, das durch keine Kraft weiter getheilt werden kann, aber doch noch immer zusammengesetzt wäre, und das sich die Alten als erstes Bestandtheil der Materie dachten, s. den folgenden Artikel, **Atomus**.

2. Das Wort ist griechisch, und stammt ab von α (a) **nicht** und dem Zeitwort τεμνω (temno) ich **zerschneide, theile,** und heifst also etwas **Untheilbares,** folglich hier darum, weil alle Zusammensetzung aufgehoben ist. Im folgenden Artikel heifst es ein **Untheilbares,** weil man die Theilung durch keine Gewalt bewerkstelligen kann, ohngeachtet das Theilchen noch zusammengesetzt ist.

3. **Kant** zeigt, dafs, wenn man die materielle Welt für ein Ding an sich nimmt, es sich eben sowohl beweisen lasse, dafs es solche Atomen gebe, als dafs es keine gebe. S. **Monas.**

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Hauptst. II. Abschn. S. 470.

2 Atomus,

Klümpchen, kleinstes Theilchen. Ἀτομος, ἀδιαιρετον σωμα, σωμα σμικροτατον, λεπτυτατον ἀμερης σωμα, θραυσμα ἐλαχιστον, λεπτομερης σωμα, μεγεθος ἀδιαιρετον, Μονας, σωματιον σμικρον, ὀγκος. ψηγμα ἐλαχιστον. *Atomus, corpusculum individuum, corpus indivisibile, corpus minimum, elementum corporis individuum, corpus atomum, punctum physicum, corpusculum, corpus insectile, molecula. Atome, molécule.* **Ein kleiner Theil der Materie, der physisch untheilbar ist. Physisch untheilbar** wäre eine Materie, deren Theile mit einer Kraft zusammenhingen, die durch keine in der Natur befindliche bewegende Kraft überwältigt werden könnte. Ein Atom, der als durch seine Figur von andern

ſpecifiſch verſchieden gedacht wird, heiſst ein erſtes Körperchen (N. 100).

2. Daſs wir die Theilung der Körper durch allerlei Mittel ſehr weit treiben können, iſt bekannt. Aber ob dieſe Theilung ohne Ende fort möglich ſei, darüber kann uns die Erfahrung nicht belehren, weil ſich nicht nur, bei fortgeſetzter Theilung, die Theilchen unſern Sinnen bald entziehen, ſondern weil eine Fortſetzung ohne Ende kein Verſuch iſt, den wir anſtellen können. Ob man alſo endlich auf gewiſſe letzte körperliche Theile, die an ſich ſelbſt und ihrer Natur nach nicht weiter theilbar ſind, auf Atomen kommen müſſe, oder ob die Materie ohne Ende theilbar ſei, iſt eine hierher gehörige ſpeculative Frage, welche die critiſche Philoſophie beantwortet. Sie lehrt nehmlich, daſs man beides ſtrenge beweiſen könne, wenn man vorausſetze, daſs die Materie ein Ding an ſich ſei, ſ. An ſich und Monas. Sie zeigt aber auch, daſs der Fortgang in der Theilung der Materie (als einer Erſcheinung) ins Unendliche gehe, beweiſet die Wahrheit dieſer Behauptung auf das ſtrengſte, und bringt damit einen lange geführten Streit gänzlich zu Ende. S. den folgenden Artikel Atomiſtik.

3. Lamarck verlas den 6. October 1796 in der Sitzung des Nationalinſtituts zu Paris eine Abhandlung über die kleinſten Theilchen (*Molécules*) zuſammengeſetzter Körper, worin er die Unabänderlichkeit ihrer Form und die Einheit ihrer Natur als einen Grundſatz annimmt, und ſchloſs mit der Aeuſserung, daſs die kleinſten Theilchen bei jeder Zuſammenſetzung nothwendig einfach und für ſich beſtehend ſind, und daſs die Verſchiedenartigkeit jeder Materie nur von der Aufeinanderhäufung (*aggrégation*) verſchiedener Arten kleinſter Theilchen herrühre, und nie von ihrer Vereinigung abhänge (Litt. Anzeig. 1796. S. 573). Gegen dieſe Behauptungen ſtreitet die critiſche Philoſophie. S. auch Atomiſtik.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgemeine Anmerk. 4. S. 100.

Gehler. Phyſ. Wörterbuch. Art. Atomen.
Allgemeiner Litterariſch. Anzeiger. 1796. S. 573.

Atomiſtik,

Corpuſcularphiloſophie, *atomiſtica*, *philoſophia ſ. phyſica corpuſcularis.* Die Erklärungsart der Erſcheinungen, welche Körper heiſsen, aus der Zuſammenſetzung untheilbarer Körperchen oder Klümpchen (*moleculae*), welche man auch Atomen nannte, ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus. Dieſe Bedeutung des Worts Atomiſtik hielt Kant ab, der Behauptung, daſs alles Zuſammengeſetzte aus einfachen Theilen beſtehe, (welche Behauptung transſcendental iſt, weil ſie Erkenntniſſe *a priori* möglich machen würde,) den Namen der transſcendentalen Atomiſtik beizulegen. Auch iſt bei dieſer Behauptung der Begriff des Einfachen, und nicht der des Untheilbaren, die Hauptſache (C. 470).

2. Kant nennt (N. 101.) dieſe Erklärungsart auch die mechaniſche Naturphiloſophie, weil ſie die Verſchiedenheit der Materien aus der Beſchaffenheit und Zuſammenſetzung ihrer kleinſten Theile oder Körperchen (ſ. den vorhergehenden Artikel Atomus, 1) den Atomen und dem Leeren, (τα ἀδιαιρετα και το κενον, nach dem Metrodorus Chius) ableitet. Dieſe Erklärungsart iſt der Mathematik am fugſamſten, weil dieſe es gemeiniglich bloſs mit ausgedehnten (ſelten mit intenſiven) Gröſsen zu thun hat, die für die mathematiſche Behandlung am bequemſten ſind. Daher haben beſonders die mathematiſchen Naturlehrer ſich für dieſes Syſtem erklärt, und es hat vom alten Domocrit an, der daſſelbe zuerſt am deutlichſten lehrte, bis auf Carteſius, der demſelben in neuern Zeiten die meiſten Anhänger erworben, und ſelbſt bis zu unſern Zeiten immer ſein Anſehn und ſeinen Einfluſs auf die Principien der Naturwiſſenſchaft erhalten (S. 2. Atomus, 3.). Für dieſe Meinung, daſs alle Materie aus untheilbaren Körperchen zuſammengeſetzt ſei, haben ſich ſchon vor Democrit viele Philoſophen erklärt. Moſchus, ein Phönicier

aus Sidon, der noch vor der Zerſtörung der Stadt Troja lebte, ſoll der Erfinder dieſes Syſtems ſeyn (*Strabo Geogr. lib. XVI. p.* 531.). Ferner lehrte es Pythagoras; er nannte die Atomen Monaden (*Diog. Laert. lib. VIII.*), Ekphantus, ein Pythagoräer, Archelaus (*Sidonius Apollinaris, Carmin. XV. v.* 94. *p.* 359. *edit. Sirmondi*, wo aber Archelaus ſtatt Arceſilas geleſen werden muſs), Empedokles, Xenocrates, Heraklit, Anaxagoras (ſ. Anaxagoras), Aſklepiades (*Sextus Empiricus lib. III. cap. IV.*), Diodorus Kronus (*Sextus Empir. lib. I. adv. Phyſ. Sect.* 363.), Metrodorus Chius und Leucippus (*Diogen. Laert. lib. IX.*). Ja Ariſtoteles ſagt, daſs faſt alle alte Phyſiker Anhänger dieſes Syſtems geweſen wären (*de ſenſu et ſenſibili C. IV.*). Nach dem Democrit machte Epicur noch viele Zuſätze zu deſſelben Syſtem (*Cicero de fin. I,* 6). Lucretius trägt dieſes Lehrgebäude des Epicur vor (*De rerum natura. Lib. VI.*), und unter den neuern Gaſſendi (*Gaſſendi Animadverſiones in X libr. Diogen. Laert. qui eſt de vita, moribus placitisque Epicuri Lugd.* 1675. *fol*). Newton und Boerhave haben gelehrt, die Materie beſtehe aus einer Menge oder Anhäufung feſter, harter, ſchwerer, undurchdringlicher, träger und beweglicher Theilchen, von deren verſchiedenen Zuſammenordnung die Verſchiedenheit der Körper herrühre. Die kleinſten Theilchen können ſich durch eine ſtarke Anziehung mit einander verbinden, und gröſsere Theile ausmachen, welche einander weniger anziehen. Dieſe können wieder durch ihren Zuſammenhang noch gröſsere Theile bilden, deren Anziehung gegen einander noch ſchwächer iſt, bis endlich die gröbern in unſre Sinne fallenden Theile entſtehen, von welchen die Farben der Körper und die chemiſchen Operationen abhängen, und welche durch ihren Zuſammenhang die Körper von merklicher Gröſse ausmachen (Gehler, Atomen).

3. Das Weſentliche dieſer Erklärungsart beſtehet alſo in der Verbindung des Abſolutvollen mit dem Abſolutleeren, d. i. in der Vorausſetzung

a. der abſoluten Undurchdringlichkeit der primitiven Materie;

b. der abſoluten Gleichartigkeit dieſes Stoffs, und des allein übrig gelaſſenen Unterſchiedes in der Geſtalt; und

c. der abſoluten Unüberwindlichkeit des Zuſammenhanges der Materie in dieſen Grundkörperchen;

d. der abſolut leeren Zwiſchenräume zwiſchen dieſen Grundkörperchen.

Dies waren die Materialien zu Erzeugung der ſpecifiſch verſchiedenen Materien, um nicht allein zu der Unveränderlichkeit der Gattungen und Arten einen unveränderlichen und gleichwohl verſchiedentlich geſtalteten Grundſtoff bei der Hand zu haben; ſondern auch aus der Geſtalt dieſer erſten Theile, als Maſchinen (denen nichts weiter, als eine äuſserlich eingedrückte Kraft fehlte) die mancherlei Naturwirkungen mechaniſch zu erklären (N. 101).

4. Gehler (Art. Atomen) behauptet ebenfalls das Daſeyn ſolcher Atomen, und giebt dadurch ein Beiſpiel, daſs die Corpuſcularphiloſophie ihr Anſehen bis auf unſere Zeiten erhalten hat. Er ſagt: „wer die Exiſtenz der Materie einräumt, kann ihr auch erſte ungetheilte Elemente nicht abſprechen.“ Dies iſt es aber, was Kant der Materie abſpricht, ob er wohl die Exiſtenz der Materie behauptet. Und zwar verſteht er nicht bloſs unter Theilbarkeit die Möglichkeit, ſich in jedem Theile der Materie, den man als ausgedehnt betrachtet, eine rechte und linke, eine obere und untere Seite zu gedenken, welche der Verſtand als abgeſondert betrachten kann. Aber er verſtehet auch nicht darunter die wirkliche Theilung, ſondern er behauptet, daſs, obwohl es in der Erfahrung eine letzte Grenze giebt, auf welcher alle menſchliche Möglichkeit der Theilung aufhört, es dennoch keine untheilbaren erſten Körperchen gebe, die eine abſolute Härte hätten, ſo daſs ſie ſich durch keine phyſiſchen Kräfte weiter trennen lieſsen. Der Fortgang in der Theilung

der Materie, als eines Phänomens der Sinnenwelt, geht ins Unendliche; wenn wir aber an eine Grenze kommen, fo liegt das an der Eingefchränktheit unfrer Sinne und Werkzeuge.

5. Diefe Theilung der Materie ins Unendliche beweifet nun Kant fo. Die Materie ift undurchdringlich, und zwar durch ihre urfprüngliche Ausdehnungskraft. Nun ift der Raum, den die Materie erfüllt, ins Unendliche theilbar. In einem mit Materie erfüllten Raume aber enthält jeder Theil deffelben impulfive Kraft. Mithin ift ein jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raums, als materielle Subftanz, trennbar von den übrigen durch phyfifche Theilung. Folglich gehet die phyfifche Theilung eben fo weit, als die mathematifche, d. i. ins Unendliche. Wir kommen alfo nie an eine abfolute Grenze der Theilung, fondern nur immer an eine relative, die durch Eingefchränktheit unfrer Sinne, Kenntniffe, Kräfte u. f. w. beftimmt wird.

6. Die erfte und vornehmfte Beglaubigung des Corpufcularfyftems beruhet auf der vorgeblich unvermeidlichen Nothwendigkeit, zum fpecififchen Unterfchiede der Dichtigkeit der Materie leere Räume zu gebrauchen. Durch das Wort Dichtigkeit drückt man nehmlich die Vertheilung der Maffe oder Materie eines Körpers durch den Raum, den er einnimmt, aus, fo dafs man dem Körper eine gröfsere Dichtigkeit zufchreibt, wenn er unter eben demfelben Raume (Volumen) mehr Materie enthält, eine geringere, wenn er unter eben dem Raume weniger Materie enthält (Gehler phyf. Wörterb. Art. Dichtigkeit). Diefe gröfsere oder geringere Dichtigkeit ftellt man fich nun gemeiniglich fo vor, dafs fie von der Menge kleiner Zwifchenräume abhänge, die innerhalb der Materie und zwifchen den Partikelchen derfelben vertheilt wären. „Stellen wir uns, fagt Erxleben (Anfangsgr. der Naturlehre §. 20) einen Raum als allerwärts mit Materie erfüllt, oder in jedem Puncte undurchdringlich vor, fo haben wir einen Körper, den wir vollkommen dicht nennen. Eine geringere Dichtigkeit würde der Körper haben, wenn er mit vielen kleinen Löcherchen durchbohrt wäre oder

Zwiſchenräume hätte, die entweder gleichförmig oder ungleichförmig durch den Körper vertheilt ſeyn können, ſo daſs der Körper in allen Theilen einerlei, oder auch eine verſchiedene Dichtigkeit hätte.“ Ja der Körper könnte wohl ſo locker ſeyn, daſs der erfüllte Theil des Volumens, auch der dichteſten Materie, gegen den leeren beinahe für nichts zu halten wäre. Wäre dieſe Vorſtellung der Dichtigkeit richtig, dann ſchiene freilich nur der Körper ſeinen Raum einzunehmen, nähme ihn aber nicht völlig ein, weil nicht in allen Puncten des Raums, nicht in den hohlen Zwiſchenräumen Materie wäre. Daher auch Gehler in der obigen Erklärung der Dichtigkeit nicht ſagt, den er einnimmt, ſondern, den er einzunehmen ſcheint. Mehr oder weniger dicht heiſst dann ſo viel, als weniger oder mehr blaſicht oder löchericht (N. 101.). Um nun eine dynamiſche Erklärungsart einzuführen, d. i. eine ſolche, die nicht auf bloſse Ausdehnung, ſondern auf Kräfte gegründet iſt, iſt es hinlänglich zu zeigen, daſs ſich der ſpecifiſche Unterſchied der Dichtigkeit der Materien ſehr wohl auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſcheuräume denken laſſe. Dann ſtehet Hypotheſe gegen Hypotheſe. Nun wird man doch wohl gewiſs diejenige vorziehen, die, ohne Zwiſchenräume zu erdichten, welche in der Erfahrung nicht zu finden ſind, die ſpecifiſche Verſchiedenheit der Dichtigkeit erklärt; und diejenige verwerfen, die Körperchen erdichten muſs, die drei abſolute Beſchaffenheiten haben (3, a. b. c.), welches dem Verſtande widerſtehet, der nichts von abſoluten Beſchaffenheiten weiſs, ſondern nur Gröſsen und Grade kennt, über und unter die noch immer gröſsere und kleinere denkbar ſind. Dieſe Möglichkeit, ſich die ſpecifiſchen Unterſchiede der Dichtigkeit der Materie auch ohne Beimiſchung leerer Zwiſchenräume zu denken, beruhet nun darauf, daſs die Materie nicht aus Körperchen beſtehet, die abſolut und undurchdringlich ſind, und dadurch den Raum erfüllt, ſo daſs, wenn ſie zuſammengedrückt wird, bloſs dieſe Körperchen näher gerückt, und die leeren Zwiſchenräume ausgefüllt werden; ſondern, die Materie erfüllt

den Raum durch eine Kraft in allen ihren Theilen, wodurch dieſe ſich einander zurückſtoſsen, und welche ihren Grad hat, der in verſchiedenen Materien verſchieden ſeyn kann. Dieſe Zurückſtoſsungskraft hat mit der Anziehungskraft der Theile nichts gemein. Denn der Grad der letztern hängt von der Menge der Theile (Quantität) der Materie ab. Nun kann die Zurückſtoſsungskraft der Theile der Materie bei verſchiedenen Materien urſprünglich verſchieden ſeyn; folglich in verſchiedenen Verhältniſſen mit der Anziehungskraft ſtehen.

Sind nun, bei einer gleichen Quantität der Materie in zwei verſchiedenen Körpern, in dem einen die Ausdehnungs- oder Zurückſtoſsungskräfte gröſser als in dem andern, ſo iſt der erſtere (weil in beiden die Anziehungskräfte, wegen der Gleichheit der Menge Materie, gleich ſind) lockerer oder weniger dicht, als der andere; denn er kann ſich mehr ausdehnen, und daher die Materie deſſelben einen gröſsern Raum einnehmen, ein gröſseres Volumen ausmachen, und demohngeachtet eben ſo wohl ohne leere Zwiſchenräume ſeyn, als der andere. Der Aether iſt unter allen uns bekannten Materien am wenigſten dicht, folglich muſs die repulſive (zurückſtoſsende) Kraft ſeiner Theile die ſtärkſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien.

Die Platina iſt unter allen uns bekannten Materien am dichteſten, folglich muſs die repulſive Kraft ihrer Theile die ſchwächſte ſeyn, im Verhältniſſe zu den repulſiven Kräften der Theile aller übrigen uns bekannten Materien. Das iſt das einzige Naturgeſetz, das wir bloſs darum, weil es ſich denken läſst, *a priori* annehmen, nur zum Widerſpiel einer Hypotheſe (der leeren Räume und abſolut undurchdringlichen gleichartigen und untheilbaren Körperchen oder Atomen), die ſich allein auf das Vorgeben ſtützt, daſs ſich die ſpecifiſch verſchiedene Dichtigkeit der Materie ſonſt nicht denken laſſe.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. II. Abſchn. S. 470.

Deſſ. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptſt. Allgem. Anmerk. 4. S. 101 — 103.
Cudworthi System. intellect. Cap. I. §. V. ſqq. pag. 8. ſqq.
Gehler Phyſ. Wörterb. Art. Atomen.

Attraction,

allgemeine Anziehung, *attractio*, *attraction*. Die Urſache des Phänomens der Körperwelt, da Körper ſich einander nähern, oder, wenn ſie aufgehalten werden, ſich zu nähern ſtreben, da ſie nach der Berührung an einander bleiben, oder doch der Trennung widerſtehen, ohne daſs man eine äuſsere in die Sinne fallende Urſache davon, einen Druck, Stoſs u. d. g gewahr wird. So fällt ein freigelaſſener Körper ſenkrecht auf die Erdfläche nieder, nähert ſich der Maſſe der Erde, oder äuſsert doch, wenn man ihn daran hindert, ſein Beſtreben zu fallen, durch ſein Gewicht, durch Druck auf das, was ihn trägt; ſo flieſsen zwei einander berührende Waſſertropfen in einen zuſammen u. ſ. w, ohne daſs man eine äuſsere Urſache davon bemerkte; die Erfahrung zeigt uns, daſs es geſchehe, belehrt uns aber gar nicht darüber, warum es geſchehe.

2. Die Urſache dieſes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt zwar die urſprüngliche Anziehungskraft der Materie, ſ. Anziehungskraft, die allerdings die Wirkung hervorbringt, daſs ſich die Theile der Materie einander nähern, welche Wirkung die Gravitation heiſst. Allein die Theile der Materie ziehen im Verhältniſſe ihrer Menge, und daher ſtrebt die Materie, ſich in der Richtung der gröſsern Gravitation zu bewegen, oder ſich dem Körper zu nähern, der die meiſte Materie hat, und in der Richtung, welche durch die Einwirkung der anziehenden Kraft aller Theile der ziehenden Körper hervorgebracht wird. Dieſe Urſache jenes allgemeinen Phänomens der Körperwelt iſt eine abgeleitete Anziehungskraft, und alſo von jener urſprünglichen darin verſchieden, daſs ſie aus den Kräften aller Theile der Materie zuſammengeſetzt iſt. Sie heiſst die allgemeine Attraction und ihre Wirkung die Schwere. Die allgemeine Attraction wirkt aber nach dem Quadrat der Entfer-

nungen der Theile der Materie, aus deren Kräften fie zufammengefetzt ift (f. Anziehungskraft 15.); folglich ift auch die Schwere verfchieden, oder es giebt mehrere Schweren. So würde z. B. ein Pfund Blei auf der Sonne weit fchwerer feyn als auf der Erde (N. 71.) Diefe allgemeine Attraction mufs aber, fammt ihrem Gefetz aus Datis der Erfahrung gefchloffen werden, das heifst, weder die Richtung, noch die Kraft der allgemeinen Attraction kann man *a priori* wiffen, weil wir nicht *a priori* wiffen können, wie viel Materie vorhanden ift, auch nicht, wie fie vertheilt ift, in welchen Entfernungen fie von einander liegt, ja felbft die Gröfse der urfprünglichen Anziehungskraft ift uns *a priori* nicht bekannt, wir wiffen weiter nichts *a priori*, als dafs fie vorhanden ift (N. 104.).

3. Kant unterfcheidet fich alfo dadurch von den übrigen Phyfikern, dafs er unter Attraction wirklich die Urfache der Schweren verftehet; da die übrigen Phyfiker darunter blofs das Phänomen der Schwere felbft verftehen. So fagt z. B. Gravefand (*Phyf. elem. mathem. Leid.* 1742 *gr.* 4. *L. I. c.* 5): *Attractionem vocamus vim quamcunque, qua duo corpora ad fe invicem tendunt.* Wir nennen jede Kraft, mit der zwei Körper fich einander nähern, die Attraction. Kant aber fagt (N. 104): die allgemeine Attraction ift die Urfache der Schwere. Die übrigen Phyfiker fagen, die Urfachen der allgemeinen Attraction find unbekannt; Kant fagt, die Urfache der allgemeinen Attraction ift die urfprüngliche Anziehungskraft der Materie, die ohne folche Kraft gar nicht einmal denkbar ift, ob man wohl diefe Kraft, als Grundkraft, nicht weiter erklären kann, f. übrigens Anziehungskraft.

Kant. Met. Anfangsgr. der Naturw. II. Hauptft. Lehrf. 8. Zuf. 2. S. 71. Allgem. Anmerk. 4 S. 104.
Gehler. Phyf. Wörterb. Art. Attraction.

Attribute.

S. Eigenfchaften.

Aufenthalt

der Begriffe, *domicilium conceptuum.* Kant giebt diefen Namen dem Boden in der Natur, auf welchem die

Erfahrungsbegriffe gesetzlich erzeugt werden. Die Erfahrungsbegriffe, oder alle Begriffe, die durch Gegenstände der Sinne entspringen, können nehmlich nicht anders entstehen, als dadurch, dass irgend ein Sinn von einem Object afficirt wird, worauf sodann der Verstand die dadurch entstandene Anschauung auf einen Begriff bringt. Ist nun der Begriff aus einer Gesichtsanschauung entstanden, so ist der Aufenthalt dieses Begriffs auf dem Boden der Erfahrung, nehmlich in den Anschauungen des Gesichts.

2. Das Entstehen der Begriffe auf ihrem Boden in der Natur geschieht nehmlich so: es sind mir z. B. gewisse Gesichtsanschauungen gegeben, s. Anschauung. Wenn ich nun mein Verstandesvermögen auf diese Anschauungen richte, so finde ich, dass ich eine ganze Menge einzelner Vorstellungen, die ich durchs Gesicht bekomme, in eine einzige Vorstellung zusammen fassen kann, die ich aber dann nicht mehr sehe, sondern denke, und diese neue Vorstellung (des Verstandes) von Vorstellungen (des Sinnes) ist der Begriff, z. B. der eines Menschen, eines Kindes u. s. w.

3. Da nun dieser Begriff aus Gesichtsanschauungen bloss dadurch entstehen kann, dass ein sinnliches Object, d. h. etwas, das ich mir durch den Begriff: Object, als Einheit überhaupt denke, meinen Sinn des Gesichts rührt; so hat er seinen Aufenthalt in dem Sinne des Gesichts. Solche Begriffe sind gleichsam immer wechselnde Fremde, die in dem Verstande nicht einheimisch sind, ob sie wohl immer auf dem Boden der Erfahrung bleiben (immanent sind), und nie denselben verlassen (transscendent werden) dürfen. Dennoch haben sie, als Fremde, auf dem Boden der Erfahrung nicht zu gebieten, schreiben der Natur kein Gesetz vor (wie die reinen Verstandesbegriffe), sondern werden gesetzlich erzeugt, oder entspringen bloss nach den Gesetzen der Natur. Eben so lässt sich aus den Tönen, die mein Ohr rühren, ein Begriff bilden, der seinen Aufenthalt im Sinne des Gehörs hat. (U. XVII.).

4. Die Regeln, welche auf Erfahrungsbegriffe gegründet werden, ſind daher auch empiriſch, und gelten nur für diejenige Art der Objecte, von welchen ſie abſtrahirt worden; z. B. daſs die Katze Mäuſe fängt, iſt durch Beobachtung vieler Katzen wahrgenommen worden, und daraus dieſe Regel entſprungen. Alſo iſt eine ſolche Regel zufällig, denn es könnte wohl einmal eine Katze auch ſo organiſirt ſeyn, daſs ſie nicht Mäuſe finge. Dieſe Regel hat alſo eigentlich kein Gebiet, ſie gilt nicht als ein Geſetz für die Katzen, man kann nicht ſagen, die Katze muſs Mäuſe fangen, ſondern bloſs, die Katze fängt Mäuſe, nehmlich gewöhnlich. Die empiriſchen Regeln gründen ſich nicht auf gebietenden Begriffen, ſondern auf ſolchen, die man zuweilen oder oft in der Erfahrung antrifft, ſie haben ihren Aufenthalt auf dem Boden der Erfahrung.

Kant. Crit. der Urtheilskr. Einleit II. S. XVII.

Auffaſſung.

S. Apprehenſion.

Aufgabe.

I.

Allgemeine Aufgabe der **reinen** Vernunft. Das Wort Aufgabe iſt von den Mathematikern hergenommen, welche darunter diejenigen Fragen verſtehen, welche auf ihre einfachſte Form gebracht ſind, und dann nur zwei Begriffe haben, von denen der eine ein Zeitwort *(verbum)* iſt, z. B. einen Satz beweiſen. Die Antwort auf eine ſolche Frage heiſst die Auflöſung derſelben, wozu noch der Beweis kömmt, daſs durch die Auflöſung der Frage ein Genüge geſchehen, oder daſs ſie wirklich beantwortet ſei. Die Aufgabe drückt eigentlich nur aus, was zu finden oder zu thun ſei, welches das *Quaeſitum* heiſst; die Mathematiker ſetzen aber auch noch hinzu, woraus es zu finden, oder zu machen ſei, und dieſes nennen ſie die *Data* (Lambert Organon Dianoiol. §. 156. 163.).

2. In einer Aufgabe können mehrere andere enthalten seyn, die alle mit aufgelöset werden, wenn diese Aufgabe aufgelöset wird. Wer z. B. diese Aufgabe: einen jeden Satz, dessen Inhalt Wahrheit ist, zu beweisen, auflösen kann, der kann auch die auflösen: beweisen, dass zwei mal zwei vier ist, weil zwei mal zwei ist vier ein Satz, und Wahrheit ist. Eine solche Aufgabe, die mehr andre unter sich enthält, heisst eine allgemeine Aufgabe, die unter ihr enthaltenen hingegen besondere Aufgaben. Allgemeine Aufgaben enthalten aber alle diejenigen unter sich, von deren Begriffen der eine unter dem einen Begriff der allgemeinen Aufgabe enthalten, und der andre mit dem andern Begriff der allgemeinen Aufgabe identisch ist.

3. Kant sagt nun (C. 19): man gewinnt sehr viel, wenn man eine Menge von Untersuchungen unter die Formel einer einzigen Aufgabe bringen kann. Das heisst, wenn man eine grosse Anzahl Aufgaben so unter eine einzige Aufgabe bringen kann, dass sie alle als besondere Aufgaben in dieser einzigen, als ihrer allgemeinen, enthalten sind; so hat man dadurch schon viel gewonnen, dass man nur noch statt der grossen Menge Aufgaben, nur eine einzige aufzulösen hat. Der einfachste Ausdruck der allgemeinen Aufgabe aber heisst ihre Formel. Es ist gut, dass man die allgemeine Aufgabe auch durch eine Formel angiebt, wodurch nun sowohl für den, der die Aufgabe auflösen will, als auch für den, der die Auflösung prüfen will, genau bestimmt wird, ob der Aufgabe ein Genüge geschehen sei.

4. Die allgemeine Aufgabe der reinen Vernunft, das heisst, diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten sind, die die Vernunft, in so fern sie es nur mit der Erkenntniss *a priori* zu thun hat, entwerfen kann, ist nun in der Formel begriffen:

Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich?

d. i. synthetische Urtheile *a priori* begreifen, oder die Möglichkeit des Gegenstandes synthetischer Urtheile *a priori* einsehen. Hier ist synthetische Urtheile *a priori* der eine Begriff, und begreifen der andere Begriff oder das Zeitwort der Aufgabe. Synthe-

tische Urtheile aber sind solche, deren Prädicat nicht in dem Begriff steckt oder das Subject ausmacht; so steckt das Prädicat Ursach nicht in dem Begriff Veränderung, der das Subject ist, in dem Urtheil, jede Veränderung muss ihre Ursache haben, s. synthetische Urtheile (M. I. 21. C. 19. Pr. 41).

5. Wenn man diese allgemeinen Aufgaben der reinen Vernunft auflöset, so begreift man dadurch zugleich jeden einzelnen synthetischen Satz *a priori*, oder sieht ein, wie er einen wirklichen Gegenstand haben kann. Bis auf Kant hatte man sich diese allgemeine Aufgabe nicht in die Gedanken kommen lassen, und das ist die Ursache des schwankenden Zustandes, worin sich die Metaphysik bis auf ihn befand, ihrer Ungewissheit und aller ihrer Widersprüche. Die Metaphysik bestehet nehmlich aus lauter solchen synthetischen Sätzen *a priori*. Man behandelte aber diese Sätze auf die nehmliche Weise als die analytischen, deren Wahrheit sogleich erhellet, wenn man den Begriff des Subjects entwickelt, und findet, dass entweder der Begriff des Prädicats darin enthalten ist, oder das Gegentheil des Prädicats einem im Begriff enthaltenen Merkmale widersprechen würde. Da nun in den synthetischen Sätzen das Prädicat nicht in dem Subject zu finden ist, so kann weder Identität noch Widerspruch zwischen den beiden Begriffen des synthetischen Satzes statt finden. Daher verunglückten die bisherigen Beweise in der Metaphysik, und andre Philosophen geriethen gar darauf, den Sätzen, welche die Metaphysiker behaupteten, zu widersprechen, und das Gegentheil derselben zu behaupten; andere aber bezweifelten endlich sogar jede Behauptung, und behaupteten weiter nichts, als dass alles zweifelhaft sei, und dass man nichts als wahr behaupten müsse.

6. Man muss aber die beiden Aufgaben:

Ob synthetische Sätze *a priori* möglich sind, und

Wie synthetische Sätze *a priori* möglich sind,

wohl unterscheiden. Dass sie möglich sind, folgt ja schon aus ihrer Wirklichkeit. Was aber wirklich ist, muss auch möglich seyn. Nun wird ein jeder von

einem Theil der folgenden drei Sätze die unſtreitige Gewiſsheit zugeben, und von einem Theil derſelben wenigſtens eingeſtehen, daſs ſie von vielen als Wahrheit zugeſtanden werden:

a. Zwiſchen zwei Puncten iſt nur Eine gerade Linie möglich.

b. Es iſt einerlei bei jeder Bewegung, ob ich den Körper als in Bewegung und den Raum, worin er ſich bewegt, als in Ruhe, oder ob ich den Raum als in entgegengeſetzter Bewegung und den Körper darin in Ruhe, beides nur mit gleicher Geſchwindigkeit, betrachte.

c. Eine jede Veränderung muſs eine Urſache haben.

Dies ſind alſo drei wirkliche, folglich auch drei mögliche Sätze. Niemand aber wird die Prädicate derſelben aus ihren Subjecten entwickeln können; ſie ſind alſo ſynthetiſch. Auch ſind es allgemeine Sätze, und die zugleich Nothwendigkeit ausſagen, folglich ſind ſie *a priori.* Wir haben hier alſo drei ſynthetiſche Säzze *a priori* vor uns, ſie ſind daher auch möglich, und es iſt von ihnen nur die Frage: wie ſind ſie möglich? Iſt dieſe Frage einmal aufgelöſet, ſo muſs auch daraus hervorgehen, unter welchen Bedingungen ſie zu gebrauchen ſind, wie weit ihr Gebrauch reicht, und welches die Grenzen ſind, über die hinaus ſie nicht weiter gebraucht werden können (P. 41.).

7. Dieſe Aufgabe muſs nun aufgelöſet werden können, wenn es eine Metaphyſik geben ſoll, die eigentlich eine Wiſſenſchaft aller der ſynthetiſchen Sätze *a priori* iſt, bei denen die Verbindung zwiſchen Prädicat und Subject ſich auf Begriffen gründet. Ein ſolcher Satz iſt z. B. der in 6, c. Denn wäre die Metaphyſik eine Wiſſenſchaft, die bloſs aus analytiſchen Sätzen beſtände, ſo behauptete ſie von jedem Begriffe nur das, was in ihm liegt, das wäre aber eine bloſs logiſche Analyſe, und dadurch noch keine Wahrheit gefunden. Dann wäre immer noch nachzuweiſen, wo der Begriff her wäre. Wäre er nur aus der Erfahrung entſprungen, ſo wäre er ein Naturbegriff und phyſiſch, folglich nicht metaphyſiſch, oder etwas, was jenſeits

aller Erfahrung liegt, nicht erfahren werden kann. Wäre aber der Begriff *a priori*, so wäre immer noch die Frage: wo ist er her, gieht es auch ein wirkliches Object für diesen Begriff, ist er nicht ein bloſses Gedankending, ein bloſses Hirngespinst? Die Behauptung:

diefer Begriff *a priori* hat ein Object,

welches Kant die objective Gültigkeit desselben nennt, ist aber schon wieder ein synthetischer Satz *a priori*. Wir sehen also hieraus, daſs obige Aufgabe entweder aufgelöset werden muſs, oder daſs wenigstens genugthuend bewiesen werden muſs, daſs alle synthetischen Sätze *a priori* lauter Hirngespinste und Chimären sind. Wer keins von beiden thut, und doch ein System der Metaphysik aufstellt, der errichtet ein Gebäude, das kein Fundament hat, und das früh oder spät, aber gewiſs einmal einstürzen muſs, wenn der critische Philosoph seine Stützen erschüttert; oder ohne Bild, der hat eine eitele, grundlose Philosophie und falsche Weisheit. Solche Philosophen heiſsen Dogmatiker. Es giebt zwar noch eine Classe von vermeintlichen Philosophen, nehmlich die sogenannten Popularphilosophen. Das sind diejenigen, welche ihre synthetischen Sätze *a priori* auf die Bestimmung der allgemeinen Menschenvernunft gründen wollen. Sie sagen: daſs alle Veränderung eine Ursache haben muſs, das lehrt der gesunde Verstand, dafür braucht es keines Beweises, das nimmt der gröſste Theil der Menschen für wahr an, und dabei kann man sich beruhigen. Allein der gesunde Verstand heiſst dann soviel als ihr eigener Verstand, das heiſst, es soll alles darum wahr seyn, weil sie es behaupten; oder soll etwas darum wahr seyn, weil es die meisten Menschen für wahr annehmen, diese Regel wäre sehr miſslich, weil es nicht die Menge ist, welche die Wahrheit im rechten Lichte, ohne Täuschung sieht. Kant sagt daher, die allgemeine Menschenvernunft ist ein Zeuge, dessen Ansehen nur auf dem öffentlichen Gerüchte beruhet, oder dem man nur trauen kann, weil es so heiſst, daſs man ihm trauen könne, der aber auch nicht mehr Glau-

ben verdient, als das öffentliche Gerücht: „was du auf die Ausſage dieſes Zeugen gründeſt, das kann mich Ungläubigen nicht gewinnen.“ (*Quodcunque oſtendis mihi ſic incredulus odi Horat.*) (P. 42).

8. David Hume griff wirklich den Satz (6, c) an, und bemühete ſich zu zeigen, daſs dieſer Satz der Verknüpfung der Veränderungen mit ihren Urſachen (*Principium cauſalitatis*) ein bloſses Hirngeſpinſt, eine Chimäre ſei. Er glaubte, ob er wohl ſich unſere Aufgabe nicht in ihrer Allgemeinheit dachte, herauszubringen, daſs ein ſolcher Satz, wie der der Cauſalität, gänzlich unmöglich ſei, und hätte ers getroffen, ſo wäre alle Metaphyſik eine bloſs eingebildete Wiſſenſchaft. Hume ſchlieſst nehmlich nach ſeinen Grundſätzen, nach welchen alle unſre Begriffe allein aus der Erfahrung entſpringen, ſo (*Eſſais ſur l' Entend. hum.* 7. *Eſſ. II. Tom. II. p. m.* 165. Man vergleiche auch den Art. *A priori*): „Jede Idee iſt die Copie einer Impreſſion, oder einer Empfindung, die vorherging; und wo keine Impreſſion iſt, da iſt auch ſicherlich keine Idee. Nun giebt es keine Operation, weder in den Körpern, noch in den Geiſtern, welche an und für ſich allein die geringſte Impreſſion von Kraft, oder nothwendiger Verknüpfung hervorbrächte. Alſo giebt es auch keine, die eine Idee derſelben erzeugte. Nur erſt nach mehrern gleichförmigen Erfahrungen, in denen auf denſelben Gegenſtand immer daſſelbe Ereigniſs erfolgt, fangen wir an, die Ideen der Urſache und Verknüpfung zu faſſen. Die neue Empfindung, die unſere Seele alsdann erhält, iſt nichts anders als ein gewohntes Verhältniſs zwiſchen den Gegenſtänden, die auf einander folgen; und dieſe Empfindung iſt das Urbild (*l'archetype*) der Idee, nach deren Urſprung wir forſchen. Da dieſe Idee nicht aus einem einzigen Fall, ſondern aus einer Mehrheit ähnlicher Fälle entſteht, ſo muſs ſie das Reſultat des Umſtandes ſeyn, in welchem ſich dieſe Mehrheit der Fälle von der Einheit jedes einzelnen Falles unterſcheidet; nun iſt dieſer Umſtand gerade dieſer gewohnte Uebergang der Einbildungskraft, welcher die Objecte mit einander verknüpft; nur hierin unterſcheiden ſich

mehrere Fälle von Einem Falle, mit dem sie in jedem andern Punct übereinstimmen. Das erstemal, als wir sahen, daſs die Bewegung einer Billardkugel, durch den Stoſs, einer andern Kugel mitgetheilt wurde, war dieser Fall allen denen, die uns jetzt aufstoſsen können, vollkommen ähnlich: der ganze Unterschied bestehet darin, daſs wir damals das eine Ereigniſs nicht von dem andern ableiten konnten (d. h. nicht sagen konnten: das eine ist die Wirkung des andern); da wir dieses hingegen jetzt, nach einer langen Folge gleichförmiger Erfahrungen, im Stande sind."

9. Hume leitet also die nothwendige Verknüpfung zwischen der Wirkung und ihrer Ursache aus der Erfahrung ab, welche aber nie Nothwendigkeit geben kann. Folglich behauptet er damit, daſs diese Nothwendigkeit nur eine Scheinnothwendigkeit sei, und läugnet schlechtweg alle synthetischen Sätze *a priori*. Er stellte sich aber nicht vor, wie weit sich seine Behauptung erstreckte, und daſs er damit nicht bloſs alle reine Philosophie zerstöhre, sondern auch alle reine Mathematik. Denn die reine Mathematik bestehet ebenfalls aus lauter synthetischen Sätzen *a priori*, deren (6, a) einer ist. Hätte Hume dieses bedacht, so würde er wahrscheinlich einen andern Weg eingeschlagen haben, jene Schwierigkeit zu lösen (M. I. 22. C. 19. Pr. 43.).

10. Löset man nun die Aufgabe: wie sind synthetische Sätze *a priori* möglich? so zeigt man dadurch zugleich die Möglichkeit aller der Wissenschaften, die bloſs synthetische Sätze *a priori* enthalten, nehmlich die der reinen Mathematik und reinen Naturwissenschaft; zu der erstern gehört z. B. der Satz (6, a), zu der andern, der Satz (6, b). Mit der Auflösung unsrer allgemeinen Aufgabe sind folglich auch die besondern aufgelöset:

a. Wie ist reine Mathematik möglich?

b. Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?

Unter der reinen Mathematik wird nehmlich die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* aus der Conſtruction der Begriffe verſtanden (ſ. Acroamatiſch 1.). Die reine Naturwiſſenſchaft iſt die Wiſſenſchaft aller Erkenntniſs *a priori* der Natur. Dieſe Wiſſenſchaften ſind möglich, denn ſie ſind wirklich vorhanden, und es läſst ſich alſo fragen, wie ſie möglich ſind. Beide haben das beſondere, daſs ſie die Wirklichkeit ihrer Behauptungen durch ſinnliche Darſtellung vermittelſt der Einbildungskraft (Conſtrucion in derſelben) nachweiſen können. Denn die Wahrheit des mathematiſchen Satzes, daſs zwiſchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich iſt, ſehen wir mit Ueberzeugung ein, wenn wir uns in Gedanken zwei Puncte vorſtellen, und uns zwiſchen beiden Puncten mehr als Eine gerade Linie vorzuſtellen bemühet ſind. Die reine Naturwiſſenſchaft möchte vielleicht mancher für keine wirkliche Wiſſenſchaft halten, allein auſserdem daſs ſie Kant ſchon aufgeſtellt hat (Metaphyſiſche Anfangsgründe der Naturwiſſenſchaft, von Imanuel Kant. Riga 1786. 8), daſs ſie Gren auch unter dem Titel der allgemeinen Naturlehre ſchon von der empiriſchen Phyſik abgeſondert hat (Grundriſs der Naturlehre in ſeinen mathematiſchen und chemiſchen Theilen, neu bearbeitet von Fr. Albr. Carl Gren. Halle 1793. 8. I. Th. S. 21 — 252), darf man nur die verſchiedenen Sätze nachſehen, die im Anfange der eigentlichen Phyſik, die ſich auf Erfahrung gründet, vorkommen, ſo wird man ſich überzeugen, daſs dieſe Sätze zuſammen eine Wiſſenſchaft ausmachen, die nicht zur empiriſchen oder Erfahrungsphyſik gehört, da ſie ſich nicht auf Erfahrung gründen. Solche Sätze ſind z. B. die drei Geſetze der Mechanik, oder desjenigen Theils der reinen Naturwiſſenſchaft, in dem unterſucht wird, was daraus entſtehet, wenn Materie, die in Bewegung iſt, durch ihre eigene bewegende Kraft, auf eine andre wirkt. Dieſe drei Geſetze der Mechanik ſind:

a. das Geſetz der Beharrlichkeit derſelben Quantität Materie: Bei aller Veränderung, die die Materie leiden mag, bleibt dennoch die Menge der-

felben im Ganzen dielelbe, fie wird weder vermehrt, noch vermindert (N. 116.);

b. das Gefetz der Trägheit: Alle Veränderung der Materie (aus der Ruhe in Bewegung, oder aus der Bewegung in Ruhe, und wenn fie in Bewegung ift, in eine gröfsere oder geringere Bewegung, oder aus einer Richtung in die andere) hat eine äufsere Urfache, d. i. eine folche, die nicht in einem innern Sinn (in unfern Gedanken und unferm Willen) zu fuchen ift, fondern in einer Materie liegen mufs (N. 119);

c. das Gefetz der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung: In aller Mittheilung der Bewegung find Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Stöfst nehmlich ein Körper einen andern, fo leidet er von dem letztern denfelben Stofs, mit dem er diefen ftöfst (N. 121.).

Diefe Sätze, fo wie der (6, b.) können nicht aus der Erfahrung entfpringen, weil fie allgemein und nothwendig find (f. *a priori*), fondern machen mit noch einer Anzahl anderer zufammen eine eigene Wiffenfchaft aus, welche eben reine oder rationale Naturwiffenfchaft (*Phyfica pura f. rationalis*) heifst, und die aller empirifchen oder Erfahrungsphyfik zum Grunde liegt (C. 20 *)). Wir fehen alfo hieraus, dafs reine Mathematik und reine Naturwiffenfchaft möglich find, nur nicht wie fie möglich find. Ob aber die Metaphyfik, die auch aus fynthetifchen Sätzen *a priori* beftehen müfste (7), möglich fei, das fcheint zweifelhaft zu feyn, nach dem, was Hume darüber gefagt hat, und nach dem fchlechten Fortgang zu urtheilen, den fie feit mehreren taufend Jahren gemacht hat. Denn in der Mathematik kann man einen Euclid aufzeigen, und dem, der nach der Möglichkeit der reinen Mathematik fragt, antworten: hier ift fie vorhanden, und folglich mufs fie möglich feyn. Aber in der Metaphyfik kann man kein einziges Buch der Art aufweifen, und fagen: hier findet man etwas unumftöfslich bewiefen, was kein Menfch aus der Erfahrung wiffen kann, und nun kein Menfch mehr läugnen oder auch nur bezweifeln wird, z. B. dafs ein Gott ift, u. f. w. (Pr. 33.).

11. Allein wenn es auch bisher noch keine festſtehende Metaphyſik gegeben hat, ſo iſt es doch nicht zu läugnen, daſs es metaphyſiſche Sätze in der menſchlichen Vernunft giebt, z. B. die Fragen nach der Freiheit des Willens, dem Daſeyn Gottes, und der Unſterblichkeit der Seele. Dieſe Fragen ſind von der Art, daſs die Erfahrung ſie nicht beantworten kann, die alſo wo anders her, als aus der Erfahrung ihre Auflöſung erwarten. Man kann daher fragen: wie kömmt die Vernunft auf dieſe Fragen? und wie ſind ſie zu beantworten? Wir ſehen daraus, daſs in einer jeden Vernunft eine natürliche Metaphyſik (*metaphyſica naturalis*) liegt, das heiſst eben, daſs die Vernunft, wenn man auch alle Metaphyſik aufgeben wollte, ſich dennoch mit ihren obigen Fragen nicht abweiſen läſst. Und ſo entſteht daher wieder die beſondere Aufgabe:

Wie iſt Metaphyſik als Naturanlage möglich?

d. i. wie entſpringen obige Fragen aus der Vernunft eines jeden Menſchen (M. I. 24, C. 21. Pr. 47.)?

12. Nun finden ſich aber in jener natürlichen Metaphyſik auch Widerſprüche; denn der Eine behauptet, es giebt eine Freiheit des Willens, einen Gott, und eine Fortdauer nach dem Tode, der Andere läugnet alles dieſes. Bei dieſer Ungewiſsheit und dieſen Widerſprüchen dringt die Vernunft auf Entſcheidung und Auflöſung dieſer Widerſprüche, und es muſs folglich entſchieden werden können, ob man den Forderungen der Vernunft hierin Gnüge leiſten könne oder nicht, und im letztern Falle, warum dieſes nicht möglich ſei. Dieſe Unterſuchung würde folglich unſre Vernunftkenntniſſe entweder erweitern, oder der Vernunft in Anſehung ihrer Wiſsbegierde Grenzen ſetzen, und folglich, auf eine oder die andere Art, eine wiſſenſchaftliche Metaphyſik liefern, von der alſo ebenfalls die beſondere Aufgabe iſt:

Wie iſt die Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich? (M. I. 25. C. 22.)

13. Wenn wir alſo das Vermögen unſrer Vernunft unterſuchen, und nachforſchen, wie ſie auf obige Fragen kömmt, und ob ſie im Stande ſei, ſie zu beantworten, oder nicht, ſo muſs nothwendig eine Wiſſenſchaft daraus entſtehen, welche Metaphyſik heiſst; und die Frage: wie iſt ſie möglich? wird mit unſrer allgemeinen Aufgabe zugleich mit aufgelöſet. Gebraucht man aber die Vernunft, wie bisher, in Anſehung dieſer Fragen, ohne alle Prüfung ihres Vermögens und ihrer Grenzen, ſo bleibt ſie in ewigem Streite mit ſich ſelbſt, und es entſpringen daraus entweder partheiiſche und einſeitige Behauptungen, ohne Fundament, oder eine gefährliche Zweifelſucht (Scepticismus), weil man jenen einſeitigen Behauptungen, die ſich auf keine Prüfung des Vernunftvermögens gründen (und daher der Dogmatismus heiſsen), eben ſo ſcheinbare entgegenſetzen kann, und daher endlich nicht weiſs, woran man ſich halten ſoll, folglich in eine unvermeidliche Zweifelſucht fallen muſs (M. I. 26. C. 22).

14. Es iſt ſchon *a priori* einzuſehen, daſs die wiſſenſchaftliche Metaphyſik nicht von groſser Weitläuftigkeit ſeyn kann, weil die Vernunft es bloſs mit ſich ſelbſt zu thun hat. Beträfe dieſe Wiſſenſchaft die Natur, ſo müſste ſie ſo weitläuftig ſeyn, als die Natur ſelbſt unerſchöpflich iſt. Allein die Vernunft iſt nur ein einzelnes Vermögen, deren Fragen über ſich ſelbſt und das, was ſie *a priori* fragt, nebſt der Beantwortung derſelben begrenzt und nicht von groſsem Umfang ſeyn können. Es muſs ohne groſse Weitläuftigkeit können unterſucht werden:

a. wie weit ihr Vermögen in Anſehung der Erfahrung reicht;

b. wie groſs ihr Umfang iſt;

c. welches ihre Grenzen ſind, oder wie weit ſie über alle Erfahrung hinaus reicht, um Erkenntniſſe hervorzubringen (M. 127. C. 23.).

15. Das iſt es, was nun Kant in der Critik der Vernunft hat leiſten wollen, und was alles mit der

Auflöſung der Aufgabe: wie ſind ſynthetiſche Sätze *a priori* möglich? und der darin enthaltenen 4 Fragen:

1. Wie iſt reine Mathematik möglich?
2. Wie iſt reine Naturwiſſenſchaft möglich?
3. Wie iſt Metaphyſik überhaupt möglich?
4. Wie iſt Metaphyſik als Wiſſenſchaft möglich?

geleiſtet wird. Um ihm aber zu folgen, und ihn wenigſtens zu verſtehen, muſs man

a. thun, als wäre noch gar keine Metaphyſik vorhanden, wie es ſich denn auch wirklich ſo verhält, und als müſste alſo alles von vorn unterſucht werden. Man muſs ſich folglich nicht durch die Verſuche der Philoſophen vor Kant irren laſſen; ſondern, ohne Anfangs mit ihm zu ſtreiten, ganz nüchtern ihm folgen, ſeine Beweiſe prüfen, und ſich bemühen, bei dem Sinne ſeiner Worte zu bleiben;

b. ſich nicht abſchrecken laſſen, wenn auch zuweilen die Gegenſtände die Unterſuchung ſchwierig machen, und es ſchwer hält, ſich anfänglich alles lichtvoll zu denken; oder wenn auch dieſe oder jene Behauptung einer bisherigen Vorſtellung zuwider laufen, oder der Vernunft zu widerſtehen ſcheinen ſollte (M. I. 28. C. 23.).

II.

16. Practiſche Aufgabe der reinen Vernunft. Hierunter verſteht Kant diejenige Aufgabe, in welcher alle übrigen enthalten ſind, die die Vernunft, in ſo fern ſie es mit der Willensbeſtimmung *a priori* zu thun hat, aufgeben kann. Nach den Grundſätzen der critiſchen Philoſophie kann nehmlich der Wille nicht etwa bloſs dadurch zum Wollen beſtimmt werden, daſs ich von irgend einem Gegenſtande, nach deſſen Beſitz und Genuſs ich trachten könnte, einſehe, es dient zu meinem Wohl; denn alsdann wäre weder meine Geſinnung, aus der mein Streben darnach entſpränge, noch mein Streben ſelbſt moraliſch, ſondern bloſs egoiſtiſch. Denn, geſetzt, ich nähme

auch dabei auf die Wohlfahrt meiner Nebenmenſchen Rückſicht, ſo wäre doch nicht dieſe, ſondern meine eigene Wohlfahrt, mein letzter Zweck, und ich thäte Andern nur wohl um mein ſelbſt willen, welches nicht moraliſch ſondern egoiſtiſch wäre. Die für Andere noch ſo wohlthätige Handlung würde ſogleich aufhören, und unterbleiben, wenn ſie mit meinem Wohl in keinem Zuſammenhange weiter ſtände, oder demſelben wohl gar zuwider wäre. Sollte aber die Wohlfahrt andrer der letzte Zweck meiner Thätigkeit ſeyn, ſo wäre immer die Frage warum? Warum ſind Andere beſſer als ich, warum ſoll ich ihrer Wohlfahrt die meinige nachſetzen? Nennt man das aber edel und tugendhaft geſinnt ſeyn, ſo fragt ſichs: wenn bin ich tugendhaft? Du magſt nun hierauf antworten, wenn du deine Wohlfahrt, oder wenn du Andrer Wohlfahrt beförderſt, ſo ſind wir in beiden Fällen wieder auf der Stelle, von der wir ausgingen, denn im erſten Fall handelſt du egoiſtiſch oder ſelbſtſüchtig, und im andern frage ich: warum biſt du thöricht genug, Andrer Wohlfahrt die deinige aufzuopfern?

17. Nach den Grundſätzen der kritiſchen Philoſophie iſt es nun zwar das Sittengeſetz, durch welches die Vernunft den Willen, aber ganz rein *a priori*, zum wollen beſtimmt, das heiſst, nach welchem ſich die Vernunft unabhängig von allem Einfluſs der Erfahrung durch den Willen äuſsert. Dieſes Sittengeſetz wird nehmlich nicht irgend wozu, ſondern um ſein ſelbſt willen erfüllt, und beſteht in der Allgemeinheit und (moraliſchen) Nothwendigkeit derjenigen Sätze, die den Willen beſtimmen (der Maximen). Die Allgemeinheit einer ſolchen Maxime beſtehet aber darin, daſs ſie Willensbeſtimmung eines jeden Willens ſeyn ſoll, und die moraliſche Nothwendigkeit darin, daſs das Gegentheil derſelben, als Grundſatz der Willensbeſtimmung eines jeden Willens, entweder nicht denkbar iſt, oder doch nicht gewollt werden kann. Wenn wir das Sittengeſetz übertreten, ſo machen wir nur jedesmal eine Ausnahme für uns, und können weder wollen, noch ſogar es uns jedesmal als möglich denken, daſs alle Menſchen ſo handeln ſollen.

18. Allein wenn wir auch das Sittengesetz auf das vollkommenste und bloss um desselben willen erfüllten, so wäre dennoch unser vernünftiger Wille noch nicht befriedigt. Denn wir sind bedürftige Wesen, die nicht von sich selbst abhängen, und daher Wünsche haben, deren Befriedigung nicht bei ihnen selbst stehet. Stünde es in unsrer Gewalt, unsre Wünsche zu erfüllen, so fragt sichs: wann würden wir sie erfüllen, vorausgesetzt dass wir immer vollkommen sittlich gut gesinnt wären und handelten? Antwort: wir würden nichts anders wollen, als was dieser vollkommensten Sittlichkeit nach zur Befriedigung unsrer Bedürfnisse erlaubt wäre; es wollen, und den Willen unbefriedigt lassen, wäre aber ein Widerspruch. Daraus folgt, dass wir neben dem Sittengesetze noch eine andre Willensbestimmung haben, die uns unsre Natur auflegt, die wir zwar dem Sittengesetze nachsetzen, aber nicht ganz aufgeben können, nehmlich die Befriedigung unsrer Bedürfnisse und daraus entspringenden Wünsche. Die vollkommenste Erfüllung des Sittengesetzes von bedürftigen Wesen heisst Tugend, und die vollkommenste Befriedigung ihrer dem Sittengesetze nicht zuwiderlaufenden Wünsche heisst Glückseligkeit. Tugend und Glückseligkeit sind also zusammen der letzte Zweck des Willens eines bedürftigen Wesens, folglich das höchste Gut des Menschen, d. i. dasjenige, wonach zu trachten, ihm seine Vernunft aufgiebt. Die (allgemeine) practische Aufgabe der reinen Vernunft, die alle besondern practischen Aufgaben in sich schliesst, ist:

strebe nach dem höchsten Gut.

(Pr. 225.)

19. Anmerk. Die beiden Aufgaben, die wir jetzt betrachtet haben, entspringen also zwar aus einerlei Vermögen, nehmlich aus der Vernunft, in so fern sie unabhängig von aller Erfahrung Erkenntniss hervorbringt, oder den Willen bestimmt; allein sie sind in so fern von einander unabhängig, dass die erste bloss das Erkennen *a priori*, die andere das Wollen *a priori* betrifft. Nun ist die Verknüpfung der beiden Elemente des höchsten Guts, Tugend und

Glückseligkeit, synthetisch, auch kann ich diese Verknüpfung nicht durch mich selbst hervorbringen, daher entstehen wieder über diese Aufgabe die speculativen Fragen: ob es möglich ist? und, wie es möglich ist? welches eigentlich Aufgaben der reinen speculativen Vernunft sind, die aber aus dem Schoofse der practischen Vernunft entspringen, nur aus *Datis* der practischen Vernunft aufgelöset werden können, und daher zur Critik der practischen Vernunft gehören, s. übrigens Gut, höchstes.

Kant. Crit. der reinen Vern. Einl. VI. S. 19—24.
Dess. Prolegom. §. 4. S. 33. §. 5. S. 41—43.
Dess. Metaphys. Anfangsgr. der Naturwiss. 3. Hauptst. Lehrs. 2. 3. 4. S. 116. 119. 121.
Dess. Crit. der pract. Vern. I. Th. II. B. II. Hauptst. V. S. 225.
Lambert. Organon. Dianoiol. §. 156. 163.

Aufklärung.

Die Befreiung von Vorurtheilen (U. 158.). Das ist die objective Bedeutung des Worts. Ein Vorurtheil ist nehmlich der Hang, sich mit seiner Vernunft leidend zu verhalten, oder das Urtheil Andrer zu seinem Urtheil zu machen. Dann urtheilt etwas anders vorher, ehe die Vernunft selbst urtheilt, und das darauf folgende Urtheil der Vernunft ist dann nicht ihr eigenes, sondern dieses fremde Urtheil, das ihr ein Andrer vorschreibt, und ihr daher gleichsam ein Gesetz aufdringt, wie sie urtheilen soll. Die Befreiung der Vernunft von diesem Hang, in ihrem Urtheilen so zu verfahren, oder einem fremden Gesetz zu folgen, heifst die Aufklärung.

2. Die Aufklärung ist zwar in Thesi leicht, das heifst, wenn man die Befreiung an und für sich selbst betrachtet, ohne auf das zu sehen, was sie voraussetzt, so ist nichts leichter, als dafs die Vernunft sich selbst das Gesetz gebe, und sich dasselbe von nichts anderm aufdringen lasse, sich kein Urtheil vorschreiben lasse, sondern selbst aus eigner Einsicht urtheile, so lange sie innerhalb ihren Schranken bleibt, und nicht wissen will,

was ſie nicht wiſſen kann. Aber in Hypotheſi iſt die Aufklärung eine ſchwere und langſam auszuführende Sache, d. h. wenn man auf die Bedingungen ſieht, unter welchen die Aufklärung allein möglich iſt. Denn

a. es iſt kaum zu verhüten, daſs die Vernunft nicht immer darnach ſtreben ſollte, Dinge zu erfahren, die ſie nicht wiſſen kann, z. B. wie es jenſeit des Grabes mit den Menſchen ausſehen mag, oder auch in der Geiſterwelt;

b. es wird auch nie an Menſchen fehlen, die mit viel Zuverſicht verſprechen, daſs ſie die Wiſsbegierde der Vernunft befriedigen wollen.

Es muſs folglich nothwendig ſchwer ſeyn, die Vernunft dahin zu bringen, oder ſie dabei zu erhalten, daſs ſie innerhalb ihrer Grenzen bleibe, und ſich keine Erkenntniſs des Ueberſinnlichen aufſchwatzen laſſe. Dies Negative in der Denkungsart zu erhalten, und öffentlich zu äuſsern, nehmlich nicht über die Grenzen des Wiſſens hinausgehen zu wollen, und ſich nicht vorurtheilen zu laſſen, macht die eigentliche Aufklärung aus, und iſt ſehr ſchwer (U. 158.*).

3. Der Name Aufklärung drückt wörtlich das Bemühen aus, etwas klar zu machen; er iſt daher ſehr ſchicklich gewählt, denn alle Befreiung vom Hang, ſich mit ſeiner Vernunft leidend zu verhalten, hängt davon ab, daſs man ſie immer in Thätigkeit erhalte, ſich jede Erkenntniſs von einem Gegenſtande klar zu machen, in ſich alles aufzuklären.

4. Dasjenige Vorurtheil, das ſogar den weſentlichen Geſetzen des Verſtandes zuwider iſt, d. i. der Aberglaube (ſ. Aberglaube) heiſst vorzugsweiſe (*in ſenſu eminenti*) ein Vorurtheil. In dieſem Sinne kann man auch ſagen: die Aufklärung iſt die Befreiung vom Aberglauben. Denn der Aberglaube verſetzt in Blindheit, weil wider die Geſetze des Verſtandes erkennen, ganz im Finſtern tappen heiſst. Ja der Aberglaube fordert ſogar Blindheit zur Obliegenheit, indem er verlangt, daſs wir die Vernunft unterwerfen ſollen. Das heiſst, der Aberglaube macht das Bedürfniſs von etwas anderm, als unſrer Vernunft, geleitet zu werden, alſo ſich mit ſeiner

Vernunft leidend (passiv) zu verhalten, vorzüglich kenntlich. Und die Befreiung von diesem Bedürfnisse heisst eben Aufklärung. Nun betrifft aber aller Aberglaube eigentlich das Uebersinnliche und unsern Zusammenhang mit demselben, und in diesem Sinne bestehet die wahre Aufklärung darin, dass man die Mittel zur moralischen Gesinnung nicht statt der Gesinnung selbst gelten lasse, und moralisch fest daran halte, dass man nur durch die letztere allein Gott unmittelbar wohlgefalle (R. 275.).

5. Und so ist Aufklärung, im subjectiven Sinn des Worts, die Maxime, jederzeit selbst zu denken. Wer nehmlich die Regel hat, jederzeit selbst zu denken, d. i. den obersten Probierstein der Wahrheit nie in etwas anderm, als in sich selbst, nehmlich in seiner eigenen Vernunft zu suchen, der ist aufgeklärt, dem fehlt es nicht an Aufklärung. Ein aufgeklärter Mann ist also nicht derjenige, der eine Menge von Kenntnissen besitzt, oder sehr gelehrt ist, viel gelernt hat. Denn wenn dieser alle seine Kenntnisse nur in seinem Gedächtnisse aufsammelt, und nie selbst darüber gedacht, sondern sie vielmehr auf Autorität angenommen hat, so ist er voll Vorurtheile, und vielleicht voll Aberglauben, und folglich fehlt es ihm gänzlich an Aufklärung. Die Aufklärung bestehet nicht in dem, was man durch das Erkenntnissvermögen aufgesammelt hat, sondern in der Art, wie man das Erkenntnissvermögen überhaupt gebraucht, dass man nehmlich den negativen Grundsatz hat, sich nicht von andern so vordenken zu lassen, dass man ihnen bloss nachbete, sondern dass man selbst denke (M. 1786. 329).

6. Die Probe, ob man über etwas aufgeklärt sei, bestehet darin, dass man sich selbst frage, ob man es wohl thunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauchs zu machen? z. B. wer, unbekümmert um den moralischen Werth seiner Gesinnungen und seines Lebens, glaubt, er werde Gott schon dadurch wohlgefällig, dass er an Christum und sein Verdienst glaube, das h. Abendmal ge-

nieſse und fleiſsig bete; der frage ſich nur, wenn er wiſſen will, ob er hierin gehörig **aufgeklärt** ſei, warum er das annehme? Geſetzt er fände, daſs er es deswegen annehme, weil er es von Kindheit an ſo geglaubt, immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehltritte vor Gott dadurch gut zu machen denke; ſo frage er ſich nur: ob er auch nach ſolchen Gründen jederzeit, z. B. auch in ſeinem Gewerbe, verfahren könne, ob auch da und überall das immer anzunehmen ſei, was er von Kindheit an geglaubt und immer ſo gehört, und daſs er ſeine Fehler in ſeiner Arbeit wodurch anders gut zu machen denke, als durch wirkliche Verbeſſerung der Arbeit? ſo wird er gleich gewahr werden, daſs er im **Aberglauben** ſteckt, weil ſein Grund nicht allenthalben anzuwenden iſt. Geſetzt ferner, es bilde ſich Jemand ein, er fühle in ſich den Gnadenbeiſtand Gottes zum Guten; ſo würde hieraus folgen, daſs man das Gefühl der Vernunft, die es unmöglich findet, den übernatürlichen Beiſtand Gottes zu erkennen, vorziehen müſſe. Ein ſolcher Menſch frage ſich alſo nun ſelbſt: ob er wohl in allen Fällen, z. B. auch in ſeinen Nahrungsgeſchäften, nicht weiter der Vernunft oder ſeinem Verſtande und ſeinem Nachdenken, ſondern ſeinem Gefühle folgen wolle? ſo wird er das gewiſs nicht können, und gewahr werden, zumal wenn in ſchwierigen Fällen ſeiner Nahrungsgeſchäfte er weder aus noch ein wiſſen ſollte, daſs ſein Gnadengefühl lauter **Schwärmerei** iſt. Man braucht alſo hier nicht groſse theologiſche oder philoſophiſche Kenntniſſe, um jene Meinungen von Gnadenmitteln und Gnadenwirkungen aus Gründen zu widerlegen, welche von dieſen Gegenſtänden ſelbſt hergenommen oder objectiv ſind, ſondern jene Probe wird uns ſchon zurecht weiſen können. Sich dieſer Probe bedienen, heiſst aber, ſich ſeiner eigenen Vernunft bedienen, oder die Handlungsregel haben, ſie in allem ſeinen Denken und Thun wirkſam zu erhalten. Wer ſich alſo dieſer Probe bedient, der hat den Willen, ſich aufzuklären, und wer bei dieſer Probe findet, daſs ſeine Gründe, warum er etwas annimmt, und die Regeln die daraus folgen, ihm als allgemeine vernünftige Grundſätze dienen können, der iſt wirklich aufgeklärt, geſetzt, daſs es ihm auch an vielen Kenntniſſen mangelt.

7. In einzelnen Subjecten Aufklärung durch Erziehung zu gründen, ist leicht; man mufs nur früh anfangen, die jungen Köpfe zu der Ueberlegung zu gewöhnen, ob ihre Gründe, oder daraus fliefsenden Regeln, allgemeine Grundfätze ihres Vernunftgebrauchs werden können. Ein ganzes Zeitalter, oder alle Menfchen einer Zeit aufklären, ist fehr langwierig und fchwer, denn es finden fich viele äufsere Hinderniffe, welche jene Erziehungsart theils verbieten, theils erfchweren. So kann die Landesreligion der Aufklärung entgegen feyn, und die bürgerliche Aufrechthaltung derfelben fie verbieten, z. B. durch Inquifition; auch müffen Eltern felbft aufgeklärt feyn, deren Kinder aufgeklärt werden follen, weil das Anfehen der Eltern fonft ein grofses Hindernifs der Aufklärung ift, und viele Vorurtheile aus diefer Quelle ihren Urfprung nehmen.

8. Kant hat eine eigene Abhandlung über die Beantwortung der Frage: was ift Aufklärung, gefchrieben (B. Monatsfchrift. IV. B. 6. St.), deren Hauptmomente ich hier angeben will.

I. Aufklärung ift der Ausgang des Menfchen aus feiner felbft verfchuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ift das Unvermögen, fich feines Verftandes ohne Leitung eines andern zu bedienen. Selbftverfchuldet ift diefe Unmündigkeit, wenn die Urfache derfelben Mangel der Entfchliefsung und des Muths ift. Habe Muth, dich deines eigenen Verftandes zu bedienen (d. i. felbft zu denken), ift die Maxime der Aufklärung.

II. Faulheit und Feigheit find die Urfachen, warum viele Menfchen gern Zeitlebens unmündig bleiben, nachdem fie die Natur fchon längft für mündig erklärt hat.

III. Es ift alfo für jeden einzelnen Menfchen fchwer, fich aus der ihm beinahe zur Gewohnheit gewordenen Unmündigkeit herauszuarbeiten.

IV. Dafs aber ein Publikum fich aufkläre, ift eher möglich; ja, wenn man ihm nur Freiheit läfst, unausbleiblich. Denn es werden fich immer einige Selbftdenkende finden, welche die Maxime felbft zu denken

um ſich her verbreiten. Aber ein Publikum kann nur langſam zur Aufklärung gelangen, weil, wenn es einmal unter das Joch der Unmündigkeit gebracht iſt, es hernach ſelbſt diejenigen, die es befreien wollen, zwingt, dieſes Joch zu tragen.

V. Zu dieſer Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit, von ſeiner Vernunft in allen Stükken öffentlichen Gebrauch zu machen. Der öffentliche Gebrauch ſeiner Vernunft muſs jederzeit frei ſeyn, der Privatgebrauch aber darf öfters ſehr enge eingeſchränkt ſeyn. Der öffentliche Gebrauch der Vernunft iſt der, den Jemand als Gelehrter von ihr vor der ganzen Leſewelt macht; der Privatgebrauch derſelben iſt der, den er in einem gewiſſen ihm anvertrauten bürgerlichen Poſten von ihr machen darf.

VI. Wollte aber eine Geſellſchaft ſich eidlich unter einander verpflichten, in gewiſſen Dingen bei einer einmal feſtgeſetzten Einſicht und Ueberzeugung zu bleiben, um ſo eine unaufhörliche Obervormundſchaft über jedes ihrer Glieder und das unter ihnen ſtehende Volk zu führen; ſo iſt ein ſolcher Vertrag null und nichtig. Denn er wäre geſchloſſen, um auf immer alle weitere Aufklärung in dieſen Dingen vom Menſchengeſchlecht abzuhalten. Das wäre ein Verbrechen wider die menſchliche Natur, deren urſprüngliche Beſtimmung im Fortſchreiten beſtehet. So etwas kann ein Volk nicht über ſich ſelbſt feſtſetzen, und alſo auch kein Monarch ſeinem Volke als Geſetz vorſchreiben.

VII. Wir leben jetzt in keinem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Noch fehlt ſehr viel daran, daſs ſich die Menſchen ihres eigenen Verſtandes, ohne Leitung eines Andern (Symbole) in Religionsſachen bedienen könnten.

VIII. Ein Fürſt (wie Friedrich), der erklärt, daſs er es für Pflicht halte, und nicht als Toleranz anſehe, dem Menſchen in Religionsdingen nichts vorzuſchreiben, verdient als ein ſolcher geprieſen zu werden, der, wenigſtens von Seiten der Regierung, die Menſchen für mündig erklärte.

IX. Der Hauptpunct der Aufklärung ist aber vorzüglich die Religion, aber auch in Ansehung der Gesetzgebung hat es keine Gefahr, wenn die Regierung den Unterthanen erlaubt, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch in Rücksicht derselben zu machen.

X. Ein grösserer Grad bürgerlicher Freiheit scheint der Freiheit des Geistes des Volks vortheilhaft, und setzt ihr doch unübersteigliche Schranken. Denn wenn die Regierung zu ohnmächtig ist, um das Volk in Schranken zu halten, so muss sie die Aufklärung hindern; ist sie aber mächtig genug, und darf sie sich vor dem Volke nicht fürchten, so darf sich auch die Freiheit des Geistes ausbreiten. Wenn die Natur den Hang und Beruf zum freien Denken ausgewickelt hat, so wirkt es auch auf die Sinnesart des Volks, dieses wird nach und nach der Freiheit zu handeln würdiger, und endlich wirkt es sogar auf die Grundsätze der Regierung, die es dann zuträglicher findet, den Menschen, der nun mehr als Maschine ist, seiner Würde gemäss zu behandeln.

Kant. Crit. Urtheilskr. I. Th. §. 40. S. 158 f.
Dess. Reli. innerh. der Grenz. IV. Stück. II. Th. §. 3. S. 275.
Dess. Abh. Was heisst: sich im Denken orientiren, in der Berlin. Monatsschr. 1786. S. 329 *)
Dess. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Berlin. Monatsschr. IV. B. 6. St.

Auflösung.

Solution, *solutio*, *dissolution*. Diesen Namen führet der chemische Einfluss der ruhenden Materien auf einander, so fern er die Trennung der Theile einer Materie zur Wirkung hat. (N. 95.). So wird z. B. ein Stück Silber in Scheidewasser aufgelöset, d. h. das Silber verbindet sich mit dem salpeterhalbsauern Gas aus der Salpetersäure, wodurch die Verbindung der Theile des Silbers aufgehoben wird, und eine Trennung derselben entsteht, welches eben die chemische

Wirkung des Scheidewaſſers auf das Silber iſt, und Auflöſung heiſst.

2. Da hierbei der vorige Zuſammenhang der Theile getrennt werden, und alſo ein Körper in die Zwiſchenräume des andern eindringen muſs, welches einen flüſſigen Zuſtand des eindringenden Körpers vorausſetzt, ſo muſs bei jeder Auflöſung wenigſtens der eine Körper flüſſig ſeyn. Daher der chemiſche Grundſatz: *corpora non agunt, niſi fluida*, die Körper wirken nicht chemiſch auf einander, wenn ſie nicht flüſſig ſind (Gehler phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung).

3. Wenn alle und jede Theile zweier ſpecifiſch verſchiedenen Materien in derſelben Proportion wie die Ganzen mit einander vereinigt werden, ſo iſt die Auflöſung abſolut vollkommen, oder vollſtändig, und kann auch die chemiſche Durchdringung genannt werden. Aus dergleichen abſoluten Auflöſungen entſtehen durchſichtige Körper, z. B. das Glas aus einer abſoluten Auflöſung der Erden durch Alkalien auf dem trockenen Wege, d. i. durch Schmelzung, wo einer oder beide Körper erſt durch Feuer flüſſig gemacht werden (N. 95).

4. Alle Auflöſungen ſind Wirkungen der Anziehung zwiſchen den Theilen der Körper, Wirkungen der Attraction bei der Berührung, folglich nimmt die Kraft der Auflöſung mit der vermehrten Summe der Berührungspuncte in den Oberflächen der aufgelöſten Theilchen der Materie zu ſ. Anziehungskraft. Wenn Auflöſung erfolgen ſoll, ſo muſs die Anziehung zwiſchen den Theilen verſchiedener Körper ſtärker ſeyn, als der Zuſammenhang der Theile jedes Körpers unter ſich, und die repulſiven Kräfte der Theile beider Materien gegen einander, zuſammengenommen ſind.

5. Ob die auflöſenden Kräfte, die in der Natur wirklich anzutreffen ſind, eine vollſtändige Auflöſung zu bewirken vermögen, mag aber unausgemacht bleiben, weil das in die empiriſche Chemie gehört. Es fragt ſich hier nur, ob eine ſolche abſolute Auflöſung auch nur denkbar ſei. Nun iſt offenbar, daſs, ſo lange die Theile einer aufgelöſeten Materie noch Klümpchen (*moleculae* ſ. Atomen)

ſind, die Auflöſung derſelben nicht minder möglich ſei, als die Auflöſung der gröſsern Theile war. Ja, die Auflöſung muſs wirklich ſo lange fortgehen, wenn die auflöſende Kraft bleibt, bis kein Theil mehr da iſt, der nicht aus dem Auflöſungsmittel (ſ. Auflöſungsmittel) und der aufzulöſenden Materie, in der Proportion, darin beide zu einander im Ganzen ſtehen, zuſammengeſetzt wäre. Weil es alſo in ſolchem Falle keinen Theil von dem Volumen der Auflöſung geben kann, der nicht auch einen Theil des Auflöſungsmittels enthielte, ſo muſs dieſes, als ein ununterbrochen zuſammenhängendes Ganzes (Continuum) das Volumen ganz erfüllen. Eben ſo, weil es keinen Theil eben deſſelben Volumens der Auflöſung geben kann, der nicht einen proportionirlichen Theil der aufgelöſeten Materie enthielte, ſo muſs dieſes auch als ein Continuum den ganzen Raum, der das Volumen der Miſchung ausmacht, erfüllen. Wenn aber zwei Materien, und zwar jede derſelben ganz einen und denſelben Raum erfüllen, ſo durchdringen ſie einander. Alſo würde eine vollkommen chemiſche Auflöſung eine (chemiſche) Durchdringung der Materien ſeyn, welche dennoch von der mechaniſchen gänzlich unterſchieden wäre. Bei der mechaniſchen Durchdringung wird nehmlich gedacht, daſs bei der gröſsern Annäherung bewegter Materien die repulſive Kraft der einen die der andern gänzlich überwiege, ſo daſs ſie die Ausdehnung der einen oder beider auf nichts bringen könne. Bei der chemiſchen Durchdringung hingegen bleibt die Ausdehnung, nur daſs die Materien nicht auſser einander, ſondern in einander einen der Summe ihrer Dichtigkeit gemäſsen Raum einnehmen. Man nennt dieſes die Intusſuſception der Materien. Gegen die Möglichkeit dieſer vollkommenen Auflöſung und alſo der chemiſchen Durchdringung iſt ſchwerlich etwas einzuwenden, obgleich ſie eine vollendete Theilung ins Unendliche enthält. Dieſe vollendete Theilung ins Unendliche faſst in dieſem Falle keinen Widerſpruch in ſich, weil die Auflöſung eine Zeit hindurch continuirlich, mithin gleichfalls durch eine unendliche Reihe Augenblicke mit Zunehmung der Geſchwindigkeit (Acceleration) geſchieht. Ueber-

dem wächft die Summe der Oberflächen der noch zu theilenden Materie, fo wie die Theilung zunimmt, folglich auch die anziehende Kraft der Flächen, und dadurch die Schnelligkeit der Auflöfung, und da die auflöfende Kraft continuirlich wirkt, fo wird die gänzliche ins Unendliche gehende Auflöfung in einer anzugebenden (endlichen) Zeit vollendet. Die Unbegreiflichkeit einer folchen chemifchen Durchdringung zweier Materien ift auf Rechnung der Unbegreiflichkeit der Theilbarkeit eines jeden Continuum überhaupt ins Unendliche zu fchreiben. Wollte man aber diefe vollftändige Auflöfung nicht zugeben, fo mufs man annehmen, fie gehe nur fo weit, bis gewiffe kleine Klümpchen (*moleculae*, Atomen) der aufzulöfenden Materie in dem Auflöfungsmittel in gefetzten Weiten von einander fchwimmen. Dann kann man aber nicht den mindeften Grund angeben, warum diefe Klümpchen nicht gleichfalls aufgelöfet werden. Wollte man fagen, das Auflöfungsmittel wirke nicht weiter; fo mag das in der Natur, fo weit die Erfahrung reicht, auch feine Richtigkeit haben. Es ift hier aber die Rede von der Möglichkeit einer auflöfenden Kraft, die auch jedes noch nicht aufgelöfete Klümpchen auflöfe, bis die Auflöfung vollendet ift.

6. Das Volumen, was die Auflöfung einnimmt, kann der Summe der Räume gleich feyn, welche die einander auflöfenden Materien vor der Mifchung einnahmen. Es kann aber auch kleiner oder gröfser feyn, nachdem die anziehenden Kräfte gegen die zurückftofsenden im Verhältniffe ftehen. Diefes kann auch allein einen hinreichenden Grund angeben, warum die aufgelöfete Materie fich durch ihre Schwere nicht wiederum vom auflöfenden leichtern Mittel fcheide. Denn die Anziehung des letztern, da fie nach allen Seiten gleich ftark gefchiehet, hebt ihren Widerftand felbft auf. Wollte man eine gewiffe Klebrigkeit im Flüffigen annehmen, welche die Theile der andern Materie damit verbände, fo ftimmt das nicht mit der grofsen Kraft zufammen, die dergleichen aufgelöfete Materien, z. B. die Säuern, mit Waffer verdünnt, auf metallifche Körper ausüben, an die fie fich nicht blofs anlegen, wie

es bei einer klebrichten Materie, in der ſie bloſs ſchwimmen, geſchehen müſste, ſondern die ſie mit einer groſſen Anziehungskraft von einander trennen, und im ganzen Raume des Auflöſungsmittels verbreiten.

7. Es iſt problematiſch, ob die Kunſt chemiſche Auflöſungskräfte, die eine vollſtändige Auflöſung bewirken, in ihrer Gewalt habe oder nicht. Allein demohngeachtet könnte ſie die Natur in ihrer vegetabiliſchen und animaliſchen Operation beweiſen. Vielleicht daſs ſie dadurch Materien erzeugt, die, ob ſie zwar gemiſcht ſind, doch keine Kunſt wiederum ſcheiden kann. Dieſe chemiſche Durchdringung könnte auch ſelbſt da angetroffen werden, wo die eine beider Materien durch die andere eben nicht getrennt und im buchſtäblichen Sinne aufgelöſet wird, ſo wie etwa der Wärmeſtoff die Körper durchdringt. Denn, wenn ſich der Wärmeſtoff etwa nur in die leeren Zwiſchenräume der Materie, die er erwärmt, vertheilte, ſo würde die feſte Subſtanz ſelbſt kalt bleiben, weil dieſe nichts von ihm einnehmen könnte. Auch könnte man ſich ſogar einen ſcheinbarlich freien Durchgang gewiſſer Materien durch andere auf ſolche Weiſe denken, z. B. der magnetiſcher Materie. Die magnetiſche Materie bedürfte dann nicht ſolcher offenen Gänge und leeren Zwiſchenräume im Eiſen, wie Euler annimmt. Und ſo vermeiden wir auch hier das abſolut Leere in der Naturwiſſenſchaft. Es iſt alſo nicht nöthig, mit Gehler Haarröhrchen anzunehmen, um das Eindringen des flüſſigen Körpers in des feſten innern Theile zu erklären.

Kant. metaphyſ. Anfangsgr. der Naturwiſſ. Allgem. Anmerk. zur Dynamik. 4. S. 95. ff.
Gehler. phyſ. Wörterb. Art. Auflöſung.

Auflöſungsmittel,

auflöſendes Mittel, auflöſendes Medium, Menſtruum, *menſtruum*, *menſtrue*, heiſsen diejenigen Körper, welche andere aufzulöſen geſchickt ſind; vornehmlich nennt man die flüſſigen ſo, welche man zur Auflöſung der feſten gebraucht. Bei jeder Auflöſung wirken ei-

gentlich beide Körper in einander, der aufgelösete Körper löset jederzeit auch das Menstruum auf. Man muss daher mit dem Wort Auflösungsmittel nicht den falschen Begriff verbinden, als ob das Auflösungsmittel sich allein thätig, und der feste Körper oder die aufzulösende Materie nur leidend verhielte. Sie wirken beide in einander. Bisweilen sind beides flüssige Körper, und dann ist es gar nicht mehr schicklich, den einen als Auflösungsmittel, den andern als aufgelöstwerdenden zu betrachten. Wenn hingegen der eine fest ist, so muss der flüssige den stärkern Zusammenhang seiner Theile trennen, und in dieser Rücksicht etwas mehr thun, als in jener. Hier ist es sehr schicklich, den flüssigen das Auflösungsmittel zu nennen; man muss nur nicht vergessen, dass der feste Körper ebenfalls wirkt, und das Menstruum auflöset (Gehler Art. Auflösung. K. 98).

2. Der Name Menstruum kommt von dem Wahn der Alchymisten her, dass eine vollkommene Auflösung einen philosophischen Monat, oder 40 Tage Zeit erfordere. (Gehler. Art. Auflösungsmittel).

Kant. metaphys. Anfangsgr. der Naturw. Allgem. Anmerk. zur Dynam. 4. S. 96 ff.

Gehler. phys. Wörterb. Art. Auflösung und Auflösungsmittel.

Aufmunterung,

excitatio, *encouragement*. Die Erweckung der Thätigkeit eines vernünftigen Wesens, so dass es dadurch bewogen wird, einem gewissen Zwecke nachzustreben. Zur Aufmunterung, sittlich gut zu handeln, dienen unter andern Beispiele. Sie setzen nehmlich die Thunlichkeit dessen ausser Zweifel, was das Gesetz gebietet; und machen das anschaulich, was die practische Regel allgemeines ausdrückt, wodurch das vernünftige Wesen bewogen wird, dem Beispiele zu folgen und auch sittlich gut zu handeln.

Kant. Grundl. zur Metaph. der Sitten. II. Abschn. S. 30.

Aufruhr.

S. Rebellion.

Aufftand.

S. Rebellion.

Augenblick.

S. Zeit.

Ausdehnung,

Extenfion, *extenfio*, *extenfion*, *etendue*, *expanfion*. So heifst in der Geometrie der Raum, und in der Chronometrie die Zeit, die eine ftetige Gröfse (*continuum*) einnimmt. Diefer Raum, oder diefe Zeit, gehört zur reinen Anfchauung, die *a priori*, oder auch dann noch als eine blofse Form der Sinnlichkeit im Gemüth ftatt findet, wenn die empirifche ftetige Gröfse, die ihn einnahm, nicht mehr vorhanden ift. Man mufs folglich unter Ausdehnung nichts anders als die Oerter in einer Anfchauung verftehen, in welcher die Theile einer empirifchen ftetigen Gröfse fich befinden, und welche Oerter ebenfalls zufammen eine ftetige Gröfse ausmachen, die aber nicht weiter zufällig, fondern nothwendig da ift. In diefer Ausdehnung wird nun nichts angetroffen, was zur Empfindung gehört, folglich ift fie rein, und zwar eine reine Anfchauung (C. 35. 66.). In diefer weitern Bedeutung des Worts fagt man: die Mathematik des Ausgedehnten (*mathefis extenforum*).

2. Man kann in diefer Ausdehnung, mithin auch in den empirifchen Gröfsen, die fie enthält (d. i. einer folchen, die mit Empfindung verbunden ift, und Körper, äufsere Erfcheinung, Materie, erfüllter Raum heifst), nichts als blofse Verhältniffe erkennen, nehmlich der Oerter derfelben: ob z. B. diefe Oerter neben einander, oder über einander, oder nach einander liegen. Die Ortveränderung fetzt fchon etwas voraus, das in dem Ort ift. Wenn aber der Geometer in Gedanken einen Punct fich bewegen läfst, um dadurch eine Linie zu erzeugen, oder eine Linie, um dadurch eine Fläche zu erzeugen, oder eine Fläche,

um dadurch einen Raum zu erzeugen, so setzt das nichts voraus, sondern ist die reine Erzeugung des (leeren, absoluten) Raums selbst. Man nennt das die reine Construction durch Bewegung. Man denke sich nehmlich einen Punct, der sich fortbewegt, ein solcher Punct ist aber kein Körper, auch kein Repräsentant eines Körpers, sondern der Uranfang aller Ausdehnung. Wenn sich nun dieser Punct fortbewegt, so entsteht ein Element der Ausdehnung nach dem andern in meiner Vorstellung, und so die Ausdehnung nach Einer Dimension, oder eine Linie in stetigem Zusammenhange. Der Punct hat nehmlich nicht etwa einen Weg durchlaufen, und müsste Spuren von sich zurücklassen, wenn die Linie vorhanden seyn sollte, sondern man muss thun, als wenn noch kein Raum da wäre, weil er erst auf diese Weise erzeugt wird; und dieses ist auch in der That der Fall, ob es gleich in der Erfahrung mit solcher Schnelligkeit und dunkelm Bewusstseyn vor sich gehet, dass es uns vorkömmt, als ob der Raum wirklich ausser uns vorhanden wäre. Eben so verhält es sich mit Erzeugung der Fläche, wenn sich die Linie nicht nach der Länge, sondern nach der Queere fortbewegt, und mit dem Raum, wenn sich die Fläche so fortbewegt, als wenn sie senkrecht auf einer geraden Linie aufgerichtet, nach der Richtung derselben fortginge. Zur Bewegung eines Objects im Raum muss also schon Raum vorhanden seyn, und diese Bewegung gehört folglich nicht in die Geometrie; überdem kann auch nicht *a priori*, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden, dass etwas beweglich sei. Aber Bewegung als Beschreibung (oder Erzeugung) eines Raums ist ein reiner Actus der successiven Synthesis des Mannichfaltigen (einer solchen, die nach und nach geschieht) in der äussern Anschauung überhaupt durch productive Einbildungskraft (oder diejenige, welche das Object der Anschauung erzeugt) und gehört nicht allein zur Geometrie, sondern sogar zur Transscendentalphilosophie (welche von der Erzeugung der Vorstellungen *a priori* handelt), indem durch diese Erzeugung die Ausdehnung und die ganze Geometrie,

als reine Wiſſenſchaft möglich wird. Schultz (Anfangsgründe der reinen Matheſis, von I. Schultz. Königsberg. 1793) hat einen Verſuch gemacht, die reine Bewegung aus der Geometrie herauszuſchaffen. Es iſt zu verwundern, daſs dieſer ſonſt ſo gründliche Kenner der critiſchen Philoſophie dennoch den richtigen Begriff der reinen transſcendentalen Bewegung verkannt hat, die aus der Geometrie nicht verbannt werden kann, weil ſie in derſelben zu Hauſe (*conceptus domesticus*) iſt. Seine Geometrie zeigt daher allerdings von groſsem Scharfſinn, aber ſein Unternehmen kann ihm nicht gelungen ſeyn, und wenn es den Schein hat, ſo liegt es vielleicht darin, daſs die erſten beiden Lehrſätze aus Begriffen, und nicht aus Conſtruction der Begriffe bewieſen ſind. *Quod pace tanti viri dixerim!* (C. 155*).

3. Nach den Vorſtellungen der Philoſophen vor Kant iſt die Ausdehnung in die Länge, Breite und Dicke eine Eigenſchaft, die an dem Körper auch unabhängig von unſerm Vorſtellungsvermögen vorhanden iſt, ſo daſs, wenn auch kein Weſen mit einem ſolchen Vorſtellungsvermögen, als wir haben, vorhanden wäre, es dennoch in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnte Dinge gäbe. Dieſes behauptete Carteſius (*Princip. Philoſ. P. II. I.*). Sein Grund iſt theologiſch, weil Gott uns ſonſt betröge, welches ſich von Gott nicht denken laſſe. Dieſer Grund fällt aber gänzlich über den Haufen, wenn man bedenkt, daſs die Erkenntniſs ja nichts weiter iſt, als die Beziehung unſrer Vorſtellungen auf einen Gegenſtand, der ſelbſt vermittelſt des Erkenntniſsvermögens, (nehmlich der productiven Einbildungskraft, obwohl vermittelſt einer Affection des Gemüths und eines dadurch gelieferten Stoffs, deſſen weiterer Urſprung unerklärbar iſt) erzeugt wird. Dahingegen Carteſius ſich dieſe Gegenſtände als Dinge an ſich (ſ. An ſich) dachte, die vor dem Wirken des Erkenntniſsvermögens ſo vorhanden wären, wie wir ſie anſchauen. Wir wiſſen alſo nur nicht, was uns afficirt (ſ. Afficiren) und verurſacht, daſs wir empfinden, welches letztere ohne allen Zweifel nicht unſere eigene Wirkung iſt. Denn es iſt nicht in unſerer Gewalt, zu machen, daſs wir jene Empfindung haben und

nicht diese; sondern dieses hängt von etwas ab, was nicht unser Gemüth ist. Allein was dieses sei, zu wissen, das liegt jenseits der Grenze aller sinnlichen Erkenntniss, und ist daher für Wesen, die bloss sinnlich erkennen, oder deren Erkenntniss nur auf Erfahrung eingeschränkt ist, nicht möglich. Denn gesetzt, wir könnten erkennen, was das sei, was uns afficirt, welches auch wirklich in der Erfahrung der Fall ist, z. B. wenn uns eine Hand berührt, oder eine schöne Gegend in die Augen fällt, so ist doch dieses wieder eine Erkenntniss vermittelst der Sinne, und es ist von ihr wiederum die Frage: was ist das, was uns afficirt, wenn uns z. B. eine Hand berührt? denn die Hand selbst ist ausgedehnt und folglich im Raum, folglich eine sinnliche Vorstellung, die ausser unsrer Vorstellung nicht als ausgedehnt vorhanden seyn kann. Wenn also Cartesius eine andere Erkenntniss von Gott verlangte, nehmlich die des Dinges an sich, vorausgesetzt, dass die Körper keine wirklichen Dinge an sich sind; so verlangte er etwas, wovon wir im Grunde nicht einmal einen Begriff haben, sondern worauf uns bloss die Beschaffenheit unsers Verstandes hinleitet. Der Verstand denkt nehmlich die Afficirung als Wirkung, und fragt daher nothwendig nach der Ursache derselben; wenn er diese aber auch fände, so würde er doch wieder nach der Ursache dieser Ursache fragen, und so seine Fragen ins Unendliche fortsetzen. Endlich kömmt die Vernunft, und will die unendliche Reihe von Wirkungen und Ursachen vollenden, und legt mit der absoluten Ursache, Gott, dem Verstande zwar ein Stillschweigen auf, aber befriedigt ihn nicht, weil er eine absolute Ursache nicht begreift, sondern bloss bedingte Ursachen kennt, und daher gern wieder nach der Ursache Gottes fragen möchte.

4. Locke ist derselben Meinung als Cartesius. Denn (*Ess. sur l'Entend. hum. Liv. II. chap. VIII.* §. 9.) erklärt er diejenigen Eigenschaften des Körpers, die sich gar nicht von ihm trennen lassen, und deren eine die Ausdehnung ist, für ursprüngliche und erste. Er meint nun (§. 12.), es sei evident, dass ein solcher

Gegenſtand auſser uns, wie (in 3) Carteſius meint, vorhanden ſei, von dem gewiſſe kleine unmerkliche Körperchen in unſre Sinne kommen, und dadurch im Gehirn gewiſſe Bewegungen verurſachten, welche die Begriffe hervorbrächten, die wir von jenen urſprünglichen und erſten Eigenſchaften hätten. Allein dadurch wird im geringſten nicht erklärt, was die Ausdehnung an und für ſich ſei, und wie ſie entſtehe, ſondern die Vernunft muſs ſie für eine Wirkung Gottes, das iſt, für unbegreiflich erklären. Ferner wird dadurch der Frage nicht Genüge gethan, wie es zugehe, daſs wir zwar die empiriſche Ausdehnung, d. i. die Materie, die den Raum erfüllt, mit dem Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, aber nicht die reine Ausdehnung, oder den Raum, den die Materie und der Raum, den ihre Oberfläche einſchlieſst, erfüllt und einnimmt, wegdenken können. Und, was ſehr merkwürdig iſt, ſo können von dem leeren Raume, da er kein Körper iſt, auch keine Körperchen ausſtrömen, die unſre Sinne rührten, oder ſollten etwan leere Räumchen von ihm ausgehen, das heiſst kleine Nichtschen, die auf unſre Sinne wirken?

5. Wolf iſt ebenfalls der Meinung, daſs die Ausdehnung zu den Körpern als Dingen an ſich gehört, und ſagt (Vernünft. Ged. von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen §. 1773.): „Die Seele ſtellet ſich alles haarklein vor, was in körperlichen Dingen angetroffen wird, von dem gröſsten an bis auf das kleinſte, nur kann man die vielen kleinen Figuren, Gröſsen und Bewegungen nicht von einander unterſcheiden, und aus ihrer Verwirrung entſtehet die Empfindung, welche wir nicht erklären können.“ Allein dadurch wird die Schwierigkeit nicht aus dem Wege geräumt, worin die Ausdehnung überhaupt beſtehe, und wie wir dazu kommen, daſs wir ſie nicht gänzlich wegdenken können.

6. Obigem Einwurfe von der Unmöglichkeit, daſs der Raum, als ein Nichts, doch auf unſre Sinne wirken müſſe, wenn die Ausdehnung auſser uns wirklich vorhanden ſei, zu begegnen, behaupten Leibnitz und Wolf, daſs wenn keine Körper vorhanden wären, auch kein Raum da ſei, daſs alſo die Ausdehnung des Körpers vom Raume, den er

einnehme, eigentlich nicht verschieden sei. Wenn man sich einen Körper vorstellt, sagt Leibnitz (*Essais sur l'Entendem. humain. Liv. II. ch. IV. p. 63*), so muss man sich nicht zwei Ausdehnungen, die eine abstract, die andere concret, gedenken, indem die concrete nur durch die abstracte zur Ausdehnung wird." Die Widerlegung dieser unrichtigen Vorstellung im Artikel Raum.

7. Kant sagt, die Ausdehnung ist eine Eigenschaft, die aus dem sinnlichen Erkenntnissvermögen entstehet, und vermittelst deren Erzeugung reine Anschauungen und durch diese empirische Anschauungen und Erfahrungsgegenstände in Raum und Zeit möglich werden. Vermittelst der Ausdehnung wird es uns möglich, dass wir uns gewisse Empfindungen als Körper, andere als Gedanken vorstellen, wovon die erstern in die Länge, Breite und Dicke ausgedehnt sind, und eine Zeitlänge ausdauern, die letztern aber bloss sich in eine Zeitlänge ausdehnen. S. übrigens Anschauung und Raum.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. I. Th §. 1. S. 35. — II. Abschn. §. 8. 11. S. 66. — II. Th. I. Abth. I. Buch. II. Haupst. II. Abschn. §. 24. *** S. 155*)
Cartesii Princ. Phil. p. II. §. 1.
Locke Essais sur l'entend. hum. liv. II. ch. VIII. §. 9.
Wolf vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen. §. 773.
Leibnitz Essais sur l'ent. hum. liv. II. ch. IV. p. 83. edit. de Raspe.

Ausdehnungskraft.

S. Elasticität.

Ausführlichkeit,

(logische) des Begriffs, *conceptus completus*, *concept complete*, ein Kunstwort, dessen sich die Logiker bedienen, um die Klarheit und Zulänglichkeit der Merkmale eines Begriffs damit zu bezeichnen, und man sagt daher von dem Begriff eines Gegenstandes, er sei ausführlich, wenn man hinlängliche Merkmale davon angeben kann, und diese klar sind (C. 755.*).

2. Die gewöhnliche Art, einen Begriff ausführlich zu machen, ist diese, dass man

a. diejenigen Merkmale zu entdecken sucht, die ausser ihm in keinem andern Begriff angetroffen werden;

b. so viele Merkmale zu entdecken sucht, als zusammen genommen keinem andern Begriff zukommen;

c. sich diese Merkmale klar machet, so dass man sie hinlänglich von andern unterscheiden kann.

Z. E. die Tugend ist die gesetzmässige Gesinnung aus Achtung fürs Gesetz. Hier haben wir von dem Begriff Tugend folgende Merkmale: 1. Gesinnung, 2. gesetzmässige Gesinnung, 3. aus Achtung, 4. aus Achtung fürs Gesetz. Von diesen Merkmalen ist jedes für sich zwar auch in andern Begriffen enthalten, die nicht die Tugend sind. Denn Gesinnungen sind auch ein Merkmal des Lasters, gesetzmässige Gesinnungen sind auch ein Merkmal der Legalität, oder äussern Gesetzlichkeit, welche noch nicht Tugend ist, weil sie auch aus Furcht oder Hoffnung entspringen kann; aus Achtung kann sich der Lasterhafte vor dem Tugendhaften bücken, aus Achtung fürs Gesetz kann er vor einer groben Lasterthat zurückschaudern, und sie hernach doch begehen. Aber zusammen sind diese Merkmale doch in keinem andern Begriff, als in dem der Tugend befindlich. Der Inbegriff dieser vier Merkmale giebt also einen ausführlichen Begriff von der Tugend, wenn man zugleich eine klare Vorstellung von jedem der vier Merkmale hat.

3. Nach Lambert (Organon. Dianoiol. §. 10) bestehet die Ausführlichkeit eines Begriffs in einer deutlichen Vorstellung der Merkmale desselben; allein wenn unter diesen Merkmalen einige fehlen, so ist der Begriff nicht ausführlich, und wenn man nur die Merkmale von andern unterscheiden kann, und sie zum Begriff zulänglich sind, so ist er schon ausführlich, gesetzt, dass ich auch nicht alle mögliche Merkmale des Begriffs, und keine klare Vorstellung von den Merkmalen der Merkmale desselben, oder eine deutliche Vorstellung der Merkmale des Begriffs habe.

4. Man nennt das Verfahren, wodurch ein Begriff ausführlich gemacht wird, die Entwickelung desselben, und es ist klar, dass dieses Verfahren nicht ins Unendliche gehet, sondern seine Grenzen hat. Lambert unterscheidet noch die Vollständigkeit des Begriffs von der Ausführlichkeit desselben, und setzt die letztere, wie wir gesehen haben, in der Deutlichkeit der Merkmale, und die erstere in der Zulänglichkeit derselben. Dieser Unterschied wäre nicht übel, dann fehlt es uns aber an einem Wort, welches die Vollständigkeit und Ausführlichkeit zusammen ausdrückt; daher ist es gut, wenn man das Wort Deutlichkeit des Begriffs für das braucht, was Lambert Ausführlichkeit nennt, und unter Ausführlichkeit, mit Kant, die Vollständigkeit und Deutlichkeit des Begriffs verstehet. Dann ist die Vollständigkeit des Begriffs die Zulänglichkeit seiner Merkmale, und die Deutlichkeit des Begriffs, die Klarheit seiner Merkmale. S. den Artikel: Entwickelung und Definition.

5. Es ist nicht zu läugnen, dass das Bemühen, einen Begriff ausführlich zu machen, oder die Entwickelung desselben, durchaus nothwendig ist, um Licht in unsere Erkenntniss zu bringen. Man hat sie aber auch zur Aufführung gründlicher Theorien gemissbraucht, indem man sich einbildete, unsre ganze Erkenntniss bestehe in dieser Kunst der Entwickelung der Begriffe. Ein Beispiel hiervon ist das Verfahren der Dialectiker, die mit ihrer Logik alles erkennen und verstehen wollten, und daher die Menschen mit ihrer Scheinerkenntniss blendeten und täuschten, aber nie eine andre, als formale Wahrheit entdeckt haben. Wolf war auch auf diesem Irrwege, indem er alle Schwierigkeiten in seine Erklärungen der Begriffe schob, den Begriff nach dem einrichtete, was er behaupten wollte, und daher alles, was er wollte, aus seinen Erklärungen herleiten konnte. Dieser geübte Mathematiker bedachte nicht, dass der Philosoph so gut als der Mathematiker die Richtigkeit und Realität seiner Erklärung darthun, d. h. zeigen müsse, dass sein Begriff einen wirklichen Gegenstand habe, und kein Hirngespinst enthalte. Dazu ge-

hört aber mehr als eine bloſse Entwickelung des Begriffs, dazu wird eine Kunſt erfordert, von der die Logik nichts weiſs, nehmlich, bei Begriffen *a priori*, eine auf Critik der Erkenntniſsvermögen gegründete Metaphyſik, und das iſt es, was Kant hat liefern wollen.

Kant. Critik. der rein. Ver. Methodenl. I. Haupſt. I. Abſchn. I. S. 755*)
Lambert. Organon. Dianoiologie. §. 10.

Auslegung

der Offenbarung, *interpretatio revelationis*, *interpretation de la revelation*. Wir finden in dem aufgeklärteſten Welttheile (Europa) alle Menſchen in einer Kirche (Geſellſchaft zur Befolgung der Tugendgeſetze als des Willens Gottes) vereinigt. Das Inſtrument dieſer Vereinigung, oder dasjenige, was in dem Staat (der Geſellſchaft zur Befolgung der Rechtsgeſetze als des Willens des Souverains) das Geſetzbuch iſt, iſt in der Kirche die heilige Schrift. So wie es nehmlich in dem Staat an dem Naturrecht nicht genug iſt, weil ein jeder daſſelbe nach ſeinem Privatnutzen modeln würde; ſo iſt es auch in der Kirche nicht genug an der Vernunftreligion, weil ebenfalls ein jeder dieſelbe den Forderungen ſeiner phyſiſchen Selbſtliebe (der Befriedigung ſeiner Neigungen) gemäſs einrichten, und die Religion alſo ihren Zweck, Beſſerung aller Glieder der Kirche und Bewirkung der Befolgung der Tugendgeſetze aus Pflicht, nicht erreichen würde. So wie nun das ſtaatsbürgerliche Geſetzbuch von einem jeden Mitgliede des Staats (Staatsbürger) ſo befolgt werden muſs, als ſei der Wille des Souverains darin enthalten; ſo muſs auch die h. Schrift bei einem jeden Mitgliede der Kirche in dem Anſehen ſtehen, daſs ſie den Willen Gottes enthalte. Dieſes Anſehen der h. Schrift, oder der in derſelben enthaltenen Offenbarung, in dem Gemüthe jedes Einzelnen heiſst der Kirchenglaube; ſo wie man das Anſehen des Geſetzbuchs, welches in der Befolgung deſſelben durch einen jeden einzelnen Staats-

bürger besteht, den Staatsbürgergehorsam nennen kann. Bei der h. Schrift nehmlich, welche Gesinnungen nach Tugendgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas innerliches, im Gemüth, ein Ansehen, welches der Kirchenglaube heisst, bei dem Gesetzbuche hingegen, welches blos äusserliche Handlungen nach Rechtsgesetzen zur Absicht hat, ist die Wirkung etwas äusserliches, also eine äusserliche That, welche der Staatsbürgergehorsam, die Befolgung des bürgerlichen Gesetzes, genannt werden kann. Dieser Kirchenglaube ist Volksglaube, das ist, der Glaube derer, die nicht Religionsphilosophen sind, mithin gründet er sich bei ihnen nicht auf den Vernunfturssprung der in der h. Schrift enthaltenen Lehren, so wenig als der Volksgehorsam, oder der Gehorsam derer gegen das bürgerliche Gesetzbuch, die nicht Rechtsphilosophen sind, auf den Vernunfturssprung der im Gesetzbuch enthaltenen Gesetze. Beide, der Volksglaube und der Volksgehorsam fordern also eine historische Beglaubigung des Ansehens der h. Schrift und des Gesetzbuchs durch die Deduction (Nachweisung) ihres (das Ansehen derselben gründenden) Ursprungs; d. h. es muss nachgewiesen werden, dass die h. Schrift inspirirt und das Gesetzbuch vom Souverain, als solches, promulgirt sei. Bei einem Gesetzbuche ist die Promulgation oder öffentliche Bekanntmachung hinlänglich, das gesetzliche Ansehen desselben, zur Befolgung der darin enthaltenen Gesetze, zu gründen. Das Ansehen einer h. Schrift hingegen gründet sich auf der Ueberlieferung, dass sie als solche von alten Zeiten her ist anerkannt worden, und da hier der Gesetzgeber weder auf Erden ist, noch den Verächter seiner Gesetze unmittelbar straft, so beruhet das Ansehen derselben auf Tradition, und folglich auf Geschichte.

Aber auch der Sinn der heiligen Urkunde, die den Willen Gottes (als das Fundament, worauf die Kirche errichtet ist) enthält, muss erforscht werden. Das Bemühen, diesen Sinn anzugeben, heisst die Auslegung der Offenbarung, und was ihn angiebt, der Ausleger derselben. Solcher Ausleger giebt es eigentlich fünf, wovon zwei befugte oder gültige, drei aber un-

befugte oder nur angebliche Ausleger der Offenbarung sind. Die zwei gültigen Ausleger sind:

I. der doctrinale, die Schriftgelehrsamkeit (*interpres divinus, qui fallere potest*);

II. der authentische, die reine Vernunftreligion (*interpres divinus, qui infallibilis est*);

die drei angeblichen Ausleger sind:

III. der schwärmerische, das Gefühl;

IV. der geistlich despotische, die Kirche;

V. der weltlich despotische, der Staat.

I. Der doctrinale Ausleger eines Gesetzbuchs ist der, welcher den Willen des Gesetzgebers aus den Ausdrücken, deren sich derselbe bedient hat, in Verbindung mit den sonst bekannten Absichten des Gesetzgebers, herausvernünftelt. Der doctrinale Ausleger der h. Schrift muss also auf dem historischen Wege, oder durch Geschichte, Sprachkenntniss, Alterthumskunde, Critik u. s. w., d. i. Gelehrsamkeit, nicht nur die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, als eines Buchs, das die Offenbarung enthält, nachweisen, sondern auch den Sinn dieser Offenbarung angeben. Da wir nun bei demjenigen Menschen, welcher durch diese Schriftgelehrsamkeit die Gültigkeit und den Sinn der h. Urkunde erforscht und angiebt, von allen andern Hülfsmitteln zur Auslegung z. B. von der Vergleichung des Sinnes der h. Schrift mit der Vernunftreligion abstrahiren: so kann man sagen, die Schriftgelehrsamkeit oder auch der Schriftgelehrte (abstrahirt von allem dem, was derjenige, welcher die Schriftgelehrsamkeit besitzt, sonst noch ist) ist der doctrinale Ausleger der h. Schrift (R. 162).

II. Der authentische Ausleger eines Gesetzbuchs ist der untrügliche Ausleger desselben, und daher Niemand anders als der Gesetzgeber selbst. Der authentische Ausleger der h. Schrift müsste also Gott selbst seyn. Nun macht uns Gott (ausser der Offenbarung, denn diese soll eben erst authentisch ausgelegt werden,) seinen Willen nicht anders bekannt, als durch die reine Vernunftreligion. Religion ist nehmlich die Erkenntniss, dass diejenigen Handlungsregeln (Maximen), welche von der

Vernunft für absolut oder unbedingt (d. i. ohne alle Rücksicht auf ein wozu?) nothwendig erklärt werden, oder unsre Pflichten, der Wille Gottes sind. Diese Religion ist ein Product der Vernunft oder eine Vernunftreligion; denn die Befolgung des Sittengesetzes unsrer Vernunft, oder der Grundsatz unsre Pflichten zu erfüllen, setzt sie nothwendig voraus. Es ist unmöglich, dass ein Wesen, welches Bedürfnisse hat, die aus seiner Natur entspringen, den Grundsatz habe, seine Pflichten in der sinnlichen Welt, in welcher es sich vermöge seiner Natur befindet, zu erfüllen, ohne dabei vorauszusetzen, dass auch seine Bedürfnisse und seine daraus entspringenden Wünsche dann, wenn er sie seinen Pflichten unterordnet, können und werden erfüllt werden. Denn er müsste sonst seine Pflichten erfüllen, ohne alle Rücksicht auf seine Bedürfnisse und Wünsche. Das ist aber nicht möglich, weil wirklich bedürftig seyn, und die Befriedigung dieser Bedürfnisse nicht wünschen, sich widerspricht. Da nun die Befriedigung unsrer Wünsche nicht von unserm Willen, sondern von der Einrichtung und Regierung der Naturdinge abhängt, und dieselbe doch unsrer Befolgung des Moralgesetzes untergeordnet seyn soll, so folgt, dass sie, in diesem Fall, von dem Willen eines vernünftigen Wesens abhängen muss, welches die gesammte Natur mit allen ihren Gesetzen in seiner Gewalt hat, und will, dass wir jenen Grundsatz haben, und das Sittengesetz befolgen sollen. Folglich kann Niemand das Sittengesetz aufrichtig befolgen, oder bemühet seyn, nach jenem Grundsatze zu handeln, ohne einen Gott zu glauben, denn jene Voraussezzung fordert das Daseyn Gottes. Gesetzt also auch, dass der Tugendhafte sich dieses Glaubens nicht deutlich bewusst wäre, ja selbst theoretisch das Daseyn Gottes läugnete, so glaubt er dennoch in seinem Herzen an Gott, s. Gott. Dieser Glaube heisst der reine Religionsglaube oder der Vernunftglaube an Gott, welcher die ganze reine Vernunftreligion in sich enthält, die aus demselben logisch entwickelt werden kann. Beide, der Religionsglaube und die Vernunftreligion heissen rein, wenn ihnen nichts empirisches oder aus der Erfahrung abgeleitetes beigemischt ist; wenn also weder die Beschaffen-

heit der Natur, noch die Ausſprüche der Offenbarung auf ſie einfließen. Der Glaube hingegen an das, was die Offenbarung lehrt, ſo wie an die Offenbarung ſelbſt (der Kirchenglaube), iſt, weil er ein außer der Vernunft liegendes Factum (nehmlich daſs eine Offenbarung vorhanden iſt, und dies oder jenes lehrt) vorausſetzt, empiriſch oder aus einer Erfahrung (vom Daſeyn und Inhalt einer Offenbarung) entſprungen. Der reine Religionsglaube iſt *a priori*, denn er iſt, wie wir geſehen haben, nothwendig und allgemein in jedem bedürftigen moraliſchen Weſen. Der Offenbarungsglaube iſt aber, eben weil er ſich auf ein Factum gründet, zufällig; es iſt ſehr wohl möglich, daſs ihn Jemand nicht habe, z. B. wer nichts von einer Offenbarung weiſs, oder ſich nicht davon überzeugen kann, daſs eine Offenbarung möglich ſei.

2. Der reine Religionsglaube, oder die aus demſelben entwickelte Vernunftreligion iſt nun der authentiſche Ausleger der Offenbarung, d. h. von der Vernunftreligion weiſs ich gewiſs, daſs ſie der Wille Gottes iſt, daher darf in der Offenbarung nichts zu finden ſeyn, was der Vernunftreligion widerſpricht, ſonſt würde ſie der Tugendhafte entweder gänzlich verwerfen, und ſie nicht für Offenbarung anerkennen; oder wenn er aus andern äußern (Zeichen und Wundern) und innern Gründen (dem ganzen Geiſt der h. Schrift und der Pflichtwidrigkeit, die Kirche, wenn ſie wirklich auf den Endzweck der Gottheit, Moralität, hinarbeitet, aufzulöſen, und in den ethiſchen Naturzuſtand zurück zu treten) ſie für Offenbarung anerkennt, ſo muſs ſie zur Erfüllung aller Menſchenpflichten als göttlicher Gebote hinwirken, und folglich der reinen Vernunftreligion oder dem entſchiedenen Willen Gottes gemäſs ausgelegt werden. Das heiſst, was die Offenbarung als den Willen Gottes von uns fordert, kann nie etwas Pflichtwidriges ſeyn, es müſste entweder etwas bloſs Erlaubtes, oder unſre Pflicht ſelbſt ſeyn. Stünde das bloſs Erlaubte, was die Offenbarung von uns fordert, in gar keinem Zuſammenhange weiter mit unſrer Moralität, als bloſs dem, daſs es erlaubt wäre, ſo würde folgen, daſs wir noch durch ein anderes Verhalten das leiſten können, was wir doch nach der Vernunftreligion nur durch ein mo-

ralifches Verhalten leiften können, nehmlich den Willen Gottes erfüllen. Diefe Folgerung würde nun den moralifchen Lebenswandel entweder überflüfsig oder unzulänglich machen; im erftern Falle wäre fie der Moralität entgegen, im letztern Falle widerfpräche fie der reinen Vernunftreligion, welche die Moralität für zulänglich für die Erwartungen des Menfchen (nehmlich des Wohlgefallens Gottes, welches in der Regierung der Welt zur Wohlfahrt des moralifchen Menfchen beftehet, weil diefer den Willen Gottes befolgt) erklärt. Wenn daher die Offenbarung in der h. Schrift etwas fordert, was nach dem Sittengefetz der Vernunft blofs erlaubt ift, fo mufs es als Zweck oder als Mittel mit unfern Pflichten in Verbindung ftehen. Als Zweck ift es nicht möglich, weil Pflichterfüllung keinen Zweck haben kann, indem fie Zweck an fich felbft ift; denn man kann feine Pflicht nicht wozu erfüllen, weil man fonft nicht aus Pflicht, oder um der Pflicht willen, fondern nur um das wozu willen, welches wir zu erlangen wünfchten, alfo aus Neigung oder Abneigung, d. i. nicht moralifch (abfolut gut), fondern nur klug (relativ gut oder nützlich) handeln würde. Alle Pflichterfüllung, wenn fie diefen Namen verdienen foll, mufs daher blofs darum gefchehen, weil fie Pflicht ift. Folglich kann das Erlaubte, was die Offenbarung fordert, nur ein Mittel zur Pflichterfüllung feyn. Da nun der reine Religionsglaube die Moralität zur Grundlage hat, der empirifche Offenbarungsglaube aber nur als Mittel zur Pflichterfüllung dienen kann, fo kann er auch nur ein Hülfsmittel des reinen Religionsglaubens und der Vernunftreligion, nie aber der Zweck derfelben feyn.

3. Die reine Vernunftreligion ift alfo der authentifche Ausleger der Offenbarung, d. h. wenn fie etwas für den Sinn derfelben erklärt, fo erklärt damit der Gefetzgeber fein Gefetz felbft. Denn das Moralgefetz ift der unmittelbare Wille der Gottheit, fobald alfo eine Stelle der h. Schrift zu dem Sinne des Moralgefetzes gedeutet wird, fo find wir gewifs, dafs wir damit den Willen Gottes in diefer Stelle haben. So wie

nehmlich weder ein Irrthum, noch ein Betrug entſteht, wenn der Geſetzgeber ſelbſt einer Stelle ſeines Geſetzbuches, welche etwa ſo dunkel iſt, daſs der Sinn derſelben zweifelhaft, oder daſs es ſelbſt wahrſcheinlich iſt, ſie habe urſprünglich von etwas anderm, etwa Temporellen handeln ſollen, einen andern Sinn giebt und ſie ſelbſt auslegt, und damit ſeinen Willen erklärt, ſo iſt die Auslegung der Offenbarung in der h. Schrift zum Zweck der reinen Vernunftreligion nie weder ein Irrthum, noch ein Betrug. Denn wir erhalten dadurch ſtets den Willen Gottes, und erhalten ihn auch nicht unvollſtändig, wie man meinen könnte, wenn man etwa ſagen wollte, dieſe Stelle enthält einen andern Willen, der nun wegerklärt wird; indem ja gezeigt worden, daſs die reine Vernunftreligion, in Anſehung deſſen, was der Menſch zu thun hat, nicht unvollſtändig iſt, da die Offenbarung nichts zu derſelben hinzuſetzen kann, was der Menſch auſser der Pflichterfüllung noch zu thun habe, als etwa ſolche Mittel, die ſie befördern und zur Aufrechthaltung der ſichtbaren Kirche abzwecken.

4. Verhältniſs dieſer beiden Ausleger zu einander. Der doctrinale Ausleger iſt der Zeit nach der erſte. Das heiſst, die Geſchichte, welche das Hülfsmittel zur Unterſuchung des Urſprungs einer h. Schrift und der darin enthaltenen Offenbarung iſt, die Kenntniſs der alten, jetzt todten Sprachen, worin die h. Schrift geſchrieben iſt, und die in den Ländern geſprochen wurde, wo die h. Schrift zuerſt anerkannt wurde, und andre Kenntniſſe, d. i. die Schriftgelehrſamkeit muſs den Urſprung und den Sinn der Offenbarung zuerſt erforſchen. Dann aber nimmt das Geſchäft des reinen Religionsglaubens oder der Vernunftreligion ſeinen Anfang. Dieſer authentiſche Ausleger iſt der Würde nach der erſte d. i. der oberſte Ausleger. Der doctrinale Ausleger legt dem authentiſchen die Reſultate ſeiner Unterſuchungen zum Spruch vor, welcher, wenn er nichts der Vernunftreligion widerſprechendes darin findet, ſondern daſs der Geiſt derſelben iſt, die Offenbarungsbedürftigen zur

reinen Vernunftreligion hinzuleiten, in dem Ausspruch bestehet: die h. Schrift kann das Ansehen einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung ferner behaupten, denn der Wille Gottes ist wirklich in derselben enthalten. Dieser Ausspruch ist hinreichend zur Erhaltung des Offenbarungsglaubens, da alsdann Niemand beweisen kann, dass dasjenige, was Offenbarung seyn kann, und sein Ansehen als solche bisher unter uns behauptet hat, keine Offenbarung sei. Und so kann der Offenbarungsglaube alsdann denen, welche, wenn sie ihn verlören, in einen ethischen Naturstand treten, d. h alle gemeinschaftliche Bearbeitung ihrer selbst und andrer zur moralischen Besserung aufgeben würden, ferner zur Stärkung ihres reinen Vernunftglaubens dienen. Denn diese haben eben so ein auf göttliches Ansehen gegründetes ethisches Gesetzbuch, oder eine h. Schrift nöthig, als diejenigen ein juridisches Gesetzbuch (Landrecht) nöthig haben, welche dem in aller Menschen Herzen geschriebenen Codex des Naturrechts nicht gehorchen, und ihre Pflichten als Staatsbürger nicht erfüllen würden. Da wir also nun in der h. Schrifft eine von alten Zeiten her anerkannte Offenbarung vorfinden, und sie, ihren äussern Merkmalen (Wundern und Zeichen) und ihrem Inhalt nach (Gottes Willen), Offenbarung seyn kann; so wäre es eine gänzliche Auflösung der Kirche, und ein unerlaubter Zurücktritt in den ethischen Naturstand, wenn man sie geradezu verwerfen wollte. Der Schriftgelehrte muss daher, nachdem er zuerst ihr Ansehen beurkundet, und solches von dem reinen Religionsglauben zuoberst ist bestätigt worden, allerdings auch den Sinn jeder Stelle der Offenbarung erforschen, aber sodann auch dem Religionsphilosophen (welches er selbst in einer und derselben physischen Person seyn kann, obwohl in Rücksicht auf Auslegung in zwei moralischen Personen ist) zur Prüfung und obersten Entscheidung vorlegen.

5. Wenn also die Offenbarung etwas von uns fordert, oder lehrt, so muss die reine Vernunftreligion zu oberst entscheiden, ob wir auch den Sinn der Offenbarung richtig verstehen. Was sie nehmlich

lehrt, das mufs entweder als Mittel auf Moralität abzwecken, oder fich auf Moralität gründen, oder felbft eine Pflicht feyn. Vorausgefetzt alfo, dafs ein Buch die Offenbarung enthalte, fo kann der blofs gelehrte Ausleger deffelben, wenn er auch mit allen Hülfsmitteln der gelehrten Auslegungskunft, Sprachen, Alterthumskunde u. f. w. ausgerüftet wäre, aber etwa keine practifche Vernunft oder Anlage zur Moralität hätte, folglich des reinen Religionsglaubens unfähig wäre, nie wiffen, ob er fich nicht dennoch in dem Sinne der Urkunde irrte. Denn er könnte einen höchft wahrfcheinlichen buchftäblichen Sinn herausbringen, der aber doch der Moralität entgegen feyn, oder auch nur nichts für fie enthalten könnte. Dann wäre aber das unmöglich der Sinn diefer Stelle des Offenbarungstextes, und fie müfste folglich einen den gelehrten Regeln der Exegefe nach weniger wahrfcheinlichen, oder gezwungenen, aber doch dem moralifchen Inhalt nach richtigen Sinn haben; welches aber nur die reine Vernunftreligion beurtheilen kann. Bei dem reinen Religionsglauben allein weifs man nur die allgemeinen practifchen Regeln (Gebote oder Verbote), welche Gott unfern Handlungen vorfchreibt, mit Sicherheit, indem unfere eigene Vernunft fie uns als Gottes Willen gebietet, und kann folglich mit ihm allein mit Sicherheit entfcheiden, ob die Erklärung einer Stelle der Offenbarung mit jenen Regeln zufammenftimmt, und daher den richtigen Sinn angiebt oder nicht.

6. Hierzu kömmt endlich noch, dafs die reine Vernunftreligiou allein das dem Geifte nach verftehen kann, was die Offenbarung uns dem Buchftaben nach lehrt und vorfchreibt. So lange nehmlich der Ausleger der Offenbarung bei dem buchftäblichen Sinn derfelben ftehen bleibt, weifs er blofs Lehren und Vorfchriften; erft dann, wenn er fich zum reinen Religionsglauben erhebt, fieht er den Zweck, den Sinn, den eigentlichen Geift diefer Lehren und Vorfchriften ein. Sähe er aber auch dann noch diefen Sinn nicht ein, fo müfste offenbar diefe Stelle nicht zum Zweck einer Offenbarung tauglich, d. i. keine Offenbarung feyn, oder die reine

Vernunftreligion mufs erſt noch einen Sinn darin finden, das heiſst, ſie zu ihrem Zweck auslegen. So ſammlet alſo der doctrinale Ausleger die Ausſprüche, Lehren und Vorſchriften der Offenbarung, um daraus ein Syſtem zuſammenzuſtellen, für ein beſtimmtes Volk und eine beſtimmte Zeit, welches Syſtem ſich auf den Kirchenglauben gründet, oder welches auf das Anſehen der Offenbarung angenommen, im objectiven Sinne, der Kirchenglaube iſt. Der authentiſche Ausleger zeigt, was dieſes Syſtem für einen moraliſchen Sinn und Zweck habe, und macht dadurch dieſen Sinn für alle Welt gültig; dahingegen das Syſtem ſelbſt, als das einer unmittelbaren Offenbarung, nur für die zur Kirche gehörigen Mitglieder gültig iſt. So wird alſo das kirchliche gemeine Weſen (die ethiſche Geſellſchaft, welche die Kirche heiſst) zur Religion hingeführt, die jederzeit auf Vernunft gegründet ſeyn muſs, weil ſie für alle Menſchen gelten ſoll; die aber für diejenigen, welche das Anſehen der Offenbarung bedürfen, durch dieſe eine beſondere Stärke erhält (R. 162).

7. Beiſpiel. Um dieſes an einem Beiſpiele zu zeigen, nimmt Kant Pſalm 59, 11 — 16., wo ein Gebet um Rache, die bis zum Entſetzen weit geht, angetroffen wird. Die Stelle heiſst nach Knapps Ueberſetzung: Gott läſst mich Rache*) ſehn an meinen Feinden. Doch vertilg ſie nicht! — ſonſt vergäſs es mein Volk: Sondern treib ſie umher, durch deine Macht! Wirf ſie hinab (in die Ciſterne)! Herr unſer Schild! Sünde iſts, was ihr Mund, was ihre Lippen reden: Aber laſs ſie gefangen werden in ihrem Stolz! Sie reden nichts als Fluchen und Läſtern. Vertilg ſie im Grimm, vertilg ſie, daſs ſie nicht mehr ſind! Und alle Welt erkenne, daſs Gott Herr über Jacob ſei! Dann mögen ſie wiederkommen am Abend, mögen umherlaufen wie Hunde, und die Stadt durchwandern; mö-

*) **Luther** überſetzt **Luſt**; **Michaelis** und **Knapp** aber **Rache**.

gen umherirren, nach Speiſe, hungrich und ohne Herberge! Michaelis (Moral 2ter Theil. S. 202) billigt dieſes Gebet, und ſetzt hinzu: „die Pſalmen ſind inſpirirt: wird in dieſen um Strafe gebeten, ſo kann es nicht unrecht ſeyn: und wir ſollen keine heiligere Moral haben als die Bibel.“ Er will alſo nicht die reine Vernunftreligion zum Ausleger dulden, ſondern das Sittengeſetz der Vernunft ſoll vor der Auslegung des Schriftgelehrten und dem von ihm erforſchten buchſtäblichen Sinne ſchweigen; oder, wie vielleicht Michaelis behaupten würde, durch die Bibel muſs erſt beſtimmt werden, was reine Vernunftreligion iſt. Das letztere iſt aber ein Widerſpruch; denn die Bibel kann uns wohl die reine Vernunftreligion der Zeit nach zuerſt in ihrer Lauterkeit gelehrt haben, aber darum kann dieſe doch, ihrem Urſprunge nach, nicht aus der Bibel entſpringen, weil ſie dieſem ihren Urſprunge nach Offenbarungsreligion und nicht Vernunftreligion wäre. Kant fragt daher, ob die Moral nach der Bibel ausgelegt werden ſoll? dann wäre der Schriftgelehrte der oberſte Ausleger der Offenbarung, und der reine Religionsglaube wäre ein Unding; oder ob die Offenbarung nach der Moral, der Grundlage des reinen Religionsglaubens und dem Zweck der reinen Vernunftreligion ausgelegt werden, d. i. dieſe der oberſte Schriftausleger ſeyn müſſe? Offenbar widerſpricht der angeführten Stelle aus den Pſalmen eine andere im Neuen Teſtamente, nehmlich Matth. 5, 43. 44. wenn die im Alten Teſtamente buchſtäblich verſtanden wird, Chriſtus ſagt nehmlich: „Ihr habt gehört, daſs geſagt iſt (nehmlich wie Matth. 5, 27. zu den Alten) du ſollſt deinen Nächſten lieben und deinen Feind haſſen. Ich aber ſage euch: Liebet eure Feinde; ſegnet, die euch fluchen; thut wohl denen, die euch haſſen; bittet für die, ſo euch beleidigen und verfolgen.“ Dieſe Stelle des Neuen Teſtaments iſt doch auch inſpirirt, das heiſst, beide ſollen eine göttliche Offenbarung enthalten, und können ſich daher einander nicht widerſprechen. Es giebt daher hier der reine Religionsglaube den Ausſchlag, nach ihm kann der buchſtäbliche Sinn in der Stelle aus den Pſalmen, wenn ſie zur Offenba-

rung als folcher gehören foll, nicht ftatt finden. Man mufs daher bei derfelben entweder eine moralifche, d. i. der reinen Vernunftreligion gemäfse Auslegung annehmen, oder zugeben, dafs diefe Stelle gar nicht im moralifchen, fondern im juridifchen Sinne zu verftehen, und in derfelben gar nicht von einem Gebete zu Gott, als dem moralifchen Oberherrn der Welt, die Rede fei. Soll eine moralifche Auslegung der Stelle ftatt finden, fo könnte man fagen, der Pfalmift gebrauche hier leibliche Feinde als ein Symbol der geiftlichen Feinde, der böfen Neigungen. Diefe müffe man allerdings wünfchen fo zu befiegen, dafs es uns ein moralifches Vergnügen mache, ihrer Herr geworden zu feyn. Und in dem Pfalm werde um Gottes Beiftand dazu gebeten.

8. Ift aber diefe Auslegung für manche Stellen zu gezwungen, fo bleibt noch die Annahme übrig, dafs in der ganzen Stelle keine moralifche, fondern jüdifch-theokratifche Vorftellung herrfche. Der Jude dachte fich nehmlich den Herrn Himmels und der Erden als das Oberhaupt feiner Staatsverfaffung (politifchen Regenten) und folglich als den oberften Richter. Der Pfalmift ftellt nun vor, wie er, im Procefs mit feinen Feinden, feine Klage über fie vor diefen oberften Richter bringt, und darauf anträgt, feine Gegner auf das härtefte zu beftrafen. Dadurch wird alfo gar nicht die Rachfucht, welche eine die Moralität angehende Gefinnung ift, gebilligt, fondern vielmehr ein Beifpiel davon gegeben, dafs man im Staate fich nicht gegen feine Feinde felbft Recht verfchaffen und fie beftrafen, fondern das Recht gegen fie und die Beftrafung derfelben bei dem Richter nachfuchen müffe. Diefe Vorftellung fichert wenigftens die Legalität der Forderung Davids, indem es dem Kläger erlaubt ift, auf noch fo harte Beftrafung des Beklagten bei dem Richter anzutragen, durch welche juridifche Erlaubnifs (Befugnifs) nicht die moralifche Erlaubnifs zur Rachfucht (welche eine Herzensgefinnung ift) gegeben wird. Nun ift aber der Geift des A. Teftaments hauptfächlich L e g a l i t ä t, fo wie der des N. Teftaments M o r a l i t ä t. Eben fo ift auch Röm. 12, 19. zu verftehen, wo es heifst: d i e R a c h e (die Befugnifs zu

ſtrafen) iſt mein, ich will vergelten, ſpricht der Herr (5 Moſ. 32, 35). Man legt dieſe Stelle gemeiniglich als moraliſche Warnung vor Selbſtrache aus*), ob ſie gleich wahrſcheinlich nur andeutet, daſs die Chriſten das in jedem Staat geltende Geſetz beobachten ſollten, die Genugthuung für Beleidigungen im Gerichtshofe des Staatsoberhaupts nachzuſuchen, ſo wie es in der jüdiſchen Theokratie geweſen ſei, da auch die Beſtrafung des Beleidigers, Gottes, als des Staatsoberhaupts, Sache geweſen ſei.

9. Dieſe Behauptung Kants, daſs der reine Religionsglaube der oberſte Ausleger der Offenbarung ſeyn müſſe, iſt auch keine neue Maxime (Handlungsregel). Man hat es mit allen alten und neuern heiligen Büchern, von denen man behauptete, ſie enthielten eine Offenbarung, ſo gemacht. Vernünftige, wohldenkende Volkslehrer haben immer geſucht, den Sinn der Worte mit dem, was die reine Vernunftreligion fordert und vorausſetzt, in Uebereinſtimmung zu bringen. So machten es z. B. die Moralphiloſophen der Griechen und Römer mit ihrer fabelhaften Götterlehre, ſie legten ihr einen moraliſchen Sinn unter. Sie verwarfen nicht etwa den Volksglauben, den ſie vorfanden, weil daraus vielleicht ein gänzlicher und dem Staat gefährlicher Unglaube, oder Atheismus entſtanden wäre. Sondern ſie erklärten den Polytheismus (die Vielgötterei) für eine ſymboliſche Vorſtellung (oder Perſonificirung) der Eigenſchaften des einigen göttlichen Weſens. Sie gaben den mancherlei laſterhaften Handlungen und wilden aber doch ſchönen Träumereien ihrer Dichter einen myſtiſchen Sinn, und machten dadurch alles moraliſch. Auch die ſpätern Juden und ſelbſt die Chriſten deuteten auf dieſe Weiſe, jene das A. Teſtament und die Träume ihrer Rabbinen, dieſe das N. Teſtament, welches aber

*) *Semleri paraphraſis epiſtol. ad Romanos ad h. l. p. 320. Ultionis enim quaſi amor hoc ſuadet, ut irae obſequamur; quod Paulus vetat.*

bei manchen, z. B. einem Origines und andern Kirchenvätern, oft sehr gezwungen ausfiel. So deutete Luther das hohe Lied von der wechselseitigen Liebe Christi und der Kirche zu einander, welche unter dem Symbol der Wechselliebe zwischen einem Bräutigam und seiner Braut vorgestellt würden. Eben so deuten die Muhammedaner ihren Koran, z. B. in den Stellen, wo er das aller Sinnlichkeit geweihete Paradies beschreibt, und die Indier ihre heiligen Bücher, die sie Bedas nennen.

10. Wie ist es aber möglich, dass der moralische Sinn nicht zuweilen dem buchstäblichen Sinne des Volksglaubens z. B. der Indier, Muhammedaner und dergl. ganz entgegen ist; so dass sich letzterm allemal ein moralischer Sinn unterlegen läfst? Daher, weil lange vorher, ehe ein solcher Volksglaube entstand, die Anlage zu einer moralischen Religion schon in der menschlichen Vernunft verborgen lag. Diese Anlage äusserte sich freilich anfänglich blofs durch gottesdienstliche Gebräuche, z. B. Opfer, Reinigungen u. dergl., woraus eben ein solcher Volksglaube entsprang. Endlich veranlassten jene rohe Aeusserungen der moralischen Anlage des Menschen angebliche Offenbarungen, und legten so unvermerkt auch etwas von dem Character ihres eigenen übersinnlichen Ursprungs (nehmlich aus der im Menschen befindlichen Anlage zur Moralität) in diese Dichtungen (einer Offenbarung), die das Fundament des Volksglaubens sind. So muss sich also jeder Glaubenssatz in einem solchen Volksglauben mit den moralischen Glaubenssätzen in Uebereinstimmung bringen lassen, da nothwendig in dem erstern etwas von dem Character der moralischen Anlage zu finden seyn muss, aus der er entsprungen ist.

11. Aber kann man eine solche moralische Auslegung nicht der Unredlichkeit beschuldigen? kann man nicht den Einwurf machen, dass derjenige, welcher einer Stelle der Offenbarung einen solchen Sinn unterlegt, vorsätzlich täusche, indem er Andere wolle glauben machen, dass die Stelle einen Sinn habe, von dem er doch selbst wohl wisse, dass er nicht darin liege?

Die Antwort ist: Nein. Denn man will mit der moralischen Auslegung oder Deutung einer Stelle der Offenbarung zu einem Sinn, der mit den allgemeinen practischen Regeln der reinen Vernunftreligion zusammenstimmt,

a. nicht behaupten, dass die Verfasser der heiligen Bücher und Symbole (Glaubensbekenntnisse) des Volksglaubens wirklich diesen Sinn haben ausdrücken wollen. Denn es ist ja die doctrinale Auslegung, welche diesen Sinn bestimmen muss, und die blosse Vernunft kann nicht (*a priori*) wissen, was ein Mensch müsse gedacht haben, als er eine Stelle seines Buches niederschrieb. Das kann nur die doctrinale Auslegung, oder dieser Mensch selbst als authentischer Ausleger seiner eigenen Werke angeben. Was aber Göttliches (zur reinen Vernunftreligion gehörendes) in dem Vortrage des Schriftstellers liege, was also darin Offenbarung seyn könne, das kann allerdings die blosse Vernunft, ohne alle historischen Beweise, folglich ohne alle Schriftgelehrsamkeit, entscheiden. Es kömmt nur darauf an, ob der moralische Sinn, den wir einer Stelle der Offenbarung geben, der einzige ist, nach dem wir aus derselben etwas für unsere Besserung ziehen können. Uebrigens kann man zugeben, dass der menschliche Schriftsteller etwas anders unter der zu erklärenden Stelle verstanden habe, und dass folglich der moralische Sinn derselben nicht der einzige sei. Denn es kann uns zum Zweck der Religion (obwohl nicht zu andern Zwecken) gleichgültig seyn, wie sich der Mensch das dachte, was er Behufs der Religion, als Offenbarung niederschrieb; uns liegt bloss daran, wie wir uns das denken müssen, was darin Göttliches, d. i. auf unsere Besserung abzweckendes ist (R. 47 *).

b. Durch die moralische Auslegung nimmt man also nur die Möglichkeit an, dass eine Stelle in einem h. Buche, das Offenbarung enthält, so verstanden werden könne. Es ist sogar Pflicht, in der h. Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie stehet (oder sie

κατα ἀναλογιαν της πιϛεως zu erklären, Röm. 12, 6.), denn man erreicht dadurch den Zweck der Offenbarung, und das ist alles, was von einem Lehrer der Religion gefordert werden kann, der nicht die Geschichte der Privatmeinungen der ersten Lehrer der geoffenbarten Religion, sondern was in ihren Reden Göttliches ist, vortragen soll. Es kömmt nehmlich hierbei alles darauf an, dass der Zweck, Besserung der Menschen, erreicht werde, hiernach muss man in der Religion (obwohl nicht in der Geschichte, Hermeneutik u. s. w.) alles beurtheilen. So machte es Jesus selbst (nach Luc. 9, 50), wo er von Jemanden, dessen Bemühungen von denen der Jünger Jesu abwichen, aber dasselbe Ziel (Bewirkung des Glaubens an den Lehrer der göttlichen Religion) erreichen mussten, sagt: wehret ihm nicht, denn wer nicht wider uns ist, der ist für uns (R. 106.). Da nun die Moralität der Menschen doch die Endabsicht der ganzen Offenbarung seyn muss, so kann uns jeder historische Sinn einer Stelle (das, was sich der menschliche Verfasser dabei gedacht hat), wenn er gar nicht auf das Moralische abzweckt, in Rücksicht auf den eigentlichen Zweck der Offenbarung sehr gleichgültig seyn. Lesen wir daher die Offenbarung als solche, so ist es uns schon hinreichend, wenn das, was wir in derselben lesen, einen auf Moralität abzweckenden Sinn haben kann. Und wir ziehen dann mit Recht zu unsrer Absicht diesen Sinn einem jeden andern bloss historischen vor, der nichts Moralisches enthält, auf nichts Moralisches führt, und daher, in Rücksicht auf Moralität, todt ist an ihm selber (Jac. 2, 17.) (R. 157. ff.).

12. Wird also eine Schrift als göttliche Offenbarung angenommen, so ist dieses nur unter der Voraussetzung möglich, dass sie, als von Gott eingegebene (inspirirte) Schrift, auf Moralität abzwecke, oder nützlich sei: „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit (Ermahnung zu einem tugendhaften Leben) (2 Tim. 3, 16.). Die Vernunftreligion ist also das Kriterium oder Princip aller Schriftauslegung zu dem Zweck einer wahren Religion, und also der Geist Gottes (der unfehlbare Führer zur Moralität), der uns in alle (zur Religion gehö-

rende) Wahrheit leitet" (Joh. 16. 13.). Diefer Geift Gottes (die ächte reine Vernunftreligion, die in der Offenbarung zu finden ift) belehrt uns über den Willen Gottes und **belebt** uns mit Grundfätzen zu Handlungen (eben durch die Vorftellung, dafs diefe Grundfätze der Wille des Herrn der Welt find). Er bezieht alles, was die Schrift von der Art enthalten mag, dafs es nur der Offenbarungsglaube (welcher, weil er fich auf ein Factum gründet, auch der **hiftorifche** Glaube genannt werden kann) annimmt, auf die Regeln (moralifche Vorfchriften) und Triebfedern (der Pflicht, oder) des reinen Religionsglaubens (welcher, weil er blofs aus der Moralität entfpringt, auch der **moralifche** Glaube heiffen kann). In jedem Kirchenglauben ift daher die Beziehung auf den reinen Religionsglauben dasjenige, was darin eigentlich Religion ift. Alles Forfchen und Auslegen der Schrift mufs daher von dem Grundfatze ausgehen, diefen Geift darin zu fuchen, und man kann das ewige Leben (den Weg zum höchften Gut, zur Beftimmung des Menfchen) (Joh. 5, 39) nur darin finden, fo fern fie von diefem Grundfatze zeugt (R. 161. f.).

III. Der **fchwärmerifche** Ausleger ift derjenige, welcher fich anmafst, das **innere Gefühl**, d. i. die Art, wie ein Menfch in Anfehung feiner Luft oder Unluft afficirt wird, an die Stelle des authentifchen Auslegers zu fetzen, und daher mit gänzlicher Verachtung des doctrinalen Auslegers das Amt des authentifchen Auslegers ufurpirt. Das Gefühl, das manche daher das **innere Licht** nennen, foll, nach der Behauptung mancher, den wahren Sinn der h. Schrift, fo wie den göttlichen Urfprung derfelben erkennen. Nun ift nicht zu leugnen, dafs wer fie lieft, oder ihren Vortrag hört, Achtung für ihre Vorfchriften und einen Antrieb fie zu befolgen **fühlen** mufs. Denn da die h. Schrift uns das Moralgefetz vorhält, wir uns aber daffelbe nicht ohne Achtung oder moralifches Gefühl vorftellen können (f. **Achtung**), fo mufs uns auch der Inhalt der h. Schrift, wenn wir uns denfelben vorftellen, mit Ach-

tung erfüllen, und wir können nicht anders, als diesen Inhalt für den Willen Gottes erkennen. Auch wird derjenige, welcher ihre Lehren befolgt, oder das thut, was sie vorschreibt, allerdings, durch seine Zufriedenheit mit sich selbst, finden, dass sie von Gott sei (Joh. 7, 17.). Aber eben so, wie wir aus dem Gefühl nicht die Erkenntniss der Gesetze, und dass diese moralisch sind, ableiten können, sondern das Gefühl vielmehr auf diese Erkenntniss folgt; eben so wenig kann aus diesem Gefühl abgeleitet werden, dass etwas der Wille Gottes sei, welches dasselbe ist mit der Forderung, dass etwas durchs Moralgesetz vorgeschrieben sei, noch weniger aber kann daraus gefolgert werden, dass etwas die unmittelbare Wirkung Gottes (Offenbarung) sei. Das Gefühl der Achtung und Ermunterung zum Guten, das sich bei der Lesung der h. Schrift, oder Anhörung ihrer Lehren in uns regt, können wir auch nicht etwa für die untrügliche unmittelbare Wirkung des Einflusses Gottes auf die Abfassung der h. Schrift halten; a) weil wir sonst diese Wirkung nur Einer Ursache zuschreiben würden, da doch, wenn die Ursache einer Wirkung uns unbekannt ist, mehrere Ursachen derselben statt finden können; b) weil wir wissen, dass die Moralität des Gesezzes, und also der Lehre, welche in der h. Schrift vorgetragen wird, die Ursache unsers Gefühls ist; c) weil es sogar Pflicht ist, dieses Gefühl von dem Einfluss der Moralität des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes auf uns abzuleiten, indem sonst aller Schwärmerei Thür und Thor geöffnet werden würde, wenn wir das Gefühl des Einflusses Gottes auf uns, so wie die Wirkung einer Natursache, zu erkennen behaupten wollten. Zugleich würde dadurch das moralische Gefühl jedes Schwärmers in dieselbe Classe gesetzt, und so um seine ganze Würde gebracht werden. S. Achtung.

2. Ein Gefühl ist aber, als solches, nichts objectives (etwas, was allgemein in jedem Wesen seyn müsste), sondern subjectiv (bloss eine Modification des innern Sinnes des Fühlenden). Es gilt also nur bloss für denjenigen, der es hat. Folglich kann Niemand sein Gefühl als einen Erkenntnissgrund für Andre gebrauchen, und ihnen zu-

muthen, ihre Ueberzeugung von der Aechtheit einer Offenbarung, oder dem Sinne derſelben, auf ſein Gefühl zu gründen. Das Gefühl kann überhaupt nichts lehren, man kann nichts dadurch erkennen, ſondern es iſt nur ein Zuſtand des Gemüths (R. 164. f.).

IV. Aber es treten noch zuweilen zwei andre Prätendenten zum Amte der Ausleger auf, welche doch weniger ſelbſt auslegen, als über ſtreitige Auslegungen zu entſcheiden, ſich herausnehmen, und dadurch in der That ſich der Würde nach über alle andere Ausleger erheben, und ihnen Geſetze vorſchreiben. Der eine iſt der geiſtlich deſpotiſche, oder derjenige, der ſich anmaſst vorzuſchreiben, wie der doctrinale Ausleger auslegen ſoll, und daher auch das Amt des authentiſchen Auslegers uſurpirt. Das geſchieht, wenn die gröſsere Anzahl der Schriftgelehrten (Kleriker, Geiſtliche) ihre Auslegung gegen die von der ihrigen abweichende Meinung der geringern Anzahl mit Gewalt durchſetzt, und den Sinn der h. Urkunde nach der Mehrheit der Stimmen entſcheidet. Denn da bei der doctrinalen Auslegung öfters der Sinn einer Stelle der h. Schrift zweifelhaft iſt, ſo gerathen die Ausleger darüber in Streit, was der Verfaſſer eines Buchs wohl gemeint habe. Man fühlt dann, daſs der authentiſche Ausleger entſcheiden müſſe, und da im Staat der Sinn des Geſetzes nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten des Souverains entſchieden wird; ſo glaubt man, daſs auch in der Kirche der Sinn des Geſetzbuchs nach der Mehrheit der Stimmen der Repräſentanten der Kirche (d. i. durch die Pluralität der in einer Synode oder in einem Concilium verſammelten Kleriker oder Geiſtlichen) müſſe entſchieden werden. Allein zwiſchen einem Staat und einer Kirche iſt der Unterſchied, daſs in dem erſtern der Geſetzgeber in den Repräſentanten wirklich vorhanden, und alſo ihre Auslegung nach der Pluralität wirklich authentiſch iſt; dahingegen in der Kirche Gott der Geſetzgeber iſt, und hier es unmöglich nach der Pluralität der Geiſtlichen auszumitteln, was der Wille Gottes ſei. Denn dieſe gröſsere Anzahl kann gerade den Geſinnungen nach die verderbtern,

oder den Kenntnissen nach die unwissendern in sich fassen, und daher den Willen Gottes am wenigsten treffen. Ja, da gemeiniglich die Anzahl der gelehrten und vortrefflichen Menschen in jeder Menschenclasse die kleinere ist, so folgt, dafs gerade für das Gegentheil des göttlichen Willens, oder für etwas, das nicht Wille Gottes ist, durch die Mehrheit werde entschieden werden. Die Erfahrung hat das auch bestätigt, indem eben daher die vielen Satzungen und ungegründeten Meinungen in den christlichen Glauben gekommen sind, und die sogenannten, durch die Kirche (eigentlich Mehrheit der die Kirche repräsentirenden Kleriker) verdammten Ketzer die Wahrheit auf ihrer Seite hatten. Die durch die Geistlichen repräsentirte Kirche ist also ein unbefugter Ausleger der h. Schrift, und da er die auf ächte Gelehrsamkeit, ja selbst dem Vernunftglauben gegründete Auslegung, und ihre Vertheidiger unterdrückt, und letztere wohl gar verfolgt, so kann er der geistlich despotische Ausleger genannt werden.

V. Der weltlich despotische Ausleger, oder derjenige, der sich anmafst vorzuschreiben, wie der authentische und doctrinale Ausleger auslegen sollen, und daher nicht das Amt eines authentischen Auslegers usurpirt, sondern einen neuen Ausleger vorstellt, der blofs darum, weil er die Gewalt zu zwingen hat, auch zu einer ihm gefälligen Auslegung zwingen will, und darum auch der schimärische Ausleger genannt werden kann. Dieser Ausleger ist der Staat, und seine Auslegung ist die unausstehlichste von allen. Denn der Staat, als solcher, ist weder Schriftgelehrter, noch Religionsphilosoph, und fordert darum nicht blofs den blinden Gehorsam, den die Kirche will, dessen Grundlage der sogenannte Köhlerglaube ist, sondern gleichsam das Verschliefsen aller Sinne gegen Gründe, und also einen sinnlosen Gehorsam, der sich auf das *sic volo*, *sic jubeo*, *stat pro ratione voluntas* gründet, und meint also, seine Glieder zum Glauben dressiren zu können, daher auch Kant die Orthodoxie, die daraus entspringt, die brutale nennt. Der Staat, wenn er sich das Amt eines Auslegers der h. Urkunde, oder welches eben so viel ist, das Amt gewisse Lehren und Symbole

durch feine in Händen habende Gewalt vorzufchreiben, anmafst, thut etwas, wovon er nichts verfteht, und wovon er nicht einmal weifs, was er thut. Denn er glaubt nicht, dafs er die Schrift auszulegen fich anmafse, fondern fetzt gewiffe Kleriker dazu feft, welche den Sinn der h. Urkunde beftimmen, und daher die Offenbarungslehren für andre unter weltlicher Autorität vorfchreiben follen. Diefe bekommen das Monopolium der Auslegung, aus ihren Händen foll ein jeder andrer (Kleriker oder Laye) den Sinn des göttlichen Worts erhalten, ohne zu wiffen, warum gerade aus ihren Händen; denn follte es um der Gründe willen gefchehen, die fie haben, fo bedürfte es dazu nicht der Gewalt der weltlichen Macht. Wenn nun der Staat auf diefe Weife verfährt, fo meint er, die Kirche lege aus, und er felbft beftimmt doch, wer der Repräfentant der Kirche hierin feyn foll, und macht fich eben dadurch zum oberften (aber ganz fchimärifchen) Ausleger der h. Schrift. Der Staat mufs fich alfo nie in die Auslegung der h. Schrift mifchen, fondern nur dafür forgen, dafs es nicht an gelehrten und rechtfchaffenen Schriftgelehrten und Religionsphilofophen fehle, und dafs fie nicht etwa ihre Streitigkeit da führen, wo die Gemeinde (die Glieder der Kirche) unterichtet, gebeffert und getröftet werden foll, d. i. von den Kanzeln. Uebrigens aber follte fich der Staat nie in ihre Streitigkeiten mifchen, und für die eine Parthei zur Unterdrückung der andern erklären (R. 164.).

Kant. Relig. innerh. der Grenz. III. M. I. Abth. VI. S. 157 — 166. — I. St. VI. S. 47*). — II. Str. II. Abfchn. S. 106. 107.

Ausrottungskrieg,

bellum internecinum, *guerre d'extermination*, *d'extirpation*. So heifst ein Krieg, welcher nur durch die phyfifche Vertilgung des einen Theils der Krieg führenden Mächte geendigt wird*). Der Ausrottungskrieg kann

*) So fagte *Louvois* zu *Meinders*, den der grofse Churfürft Friedrich Wilhelm 1679 nach Frankreich gefchickt hatte: *Bellum geri*

aber auch die phyfifche Vertilgung beider Theile treffen. Ein folcher Krieg mufs fchlechterdings unerlaubt feyn. Denn durch einen folchen Krieg würde allem Recht ein Ende gemacht, und der Friede nicht eher erfolgen, als bis kein Rechtsverhältnifs mehr ftatt finden könnte. Folglich mufs auch der Gebrauch der Mittel zu einem folchen Kriege unerlaubt feyn.

2. Die Mittel, deren man fich in einem Ausrottungskriege bedient, find Meuchelmord, Giftmifcherei, Brechung der Capitulation, Anftiftung des Verraths in dem bekriegten Staat u. f. w. Diefe Mittel müffen fchlechterdings den Untergang derer nach fich ziehen, gegen die fie gebraucht werden. Denn fie find niederträchtig, d. h. der Feind kann fich dagegen nicht fchützen, weil fie nicht den Muth, fondern nur die Verfchlagenheit des Angreifers vorausfetzen. Sie verderben aber auch die Sittlichkeit der Nationen, die fich derfelben bedienen, indem fie bald nicht blofs im Kriege, fondern auch im Frieden werden gebraucht werden.

Kant. Zum ewigen Frieden. I. Abth. 6. S. 12.
Deff. Met. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. II. Abfchn. §. 57. S. 222.

Aufser

mir, ἔξωθεν, *extra nos*, *hors de nous*. Diefer Ausdruck kann zweierlei bedeuten, entweder

1) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, nicht ich felbft, fondern von mir (dem Subject) unterfchieden (*a nobis diverfum*) ift. Das Object ift nicht zugleich das Subject; oder

2) dafs der Gegenftand, von dem er gebraucht wird, fich in einer andern Stelle des Raums oder der Zeit befindet. Im erftern Sinne fage ich, die Dinge an fich

vel ad plane perdendum hoftem, vel ut in ejus ditione miles alatur. Der erftere ift der Ausrottungskrieg, und mit ihm drohete *Louvois* dem Churfürften. *Pufendorf. de reb. geft. Frid. Wilh. M. XVII.* 71.

sind aufser mir, d. i. nicht blofs Vorstellungen meines Erkenntnifsvermögens, folglich nicht etwas von mir selbst; im andern Sinne ist das Buch, das ich lese, aufser mir, oder in einer andern Stelle des Raums, und der Kaiser Augustus ist aufser mir, oder war in einer andern Zeit vorhanden, als ich. Ein Vernunftbesitz in der metaphysischen Rechtslehre ist der Besitz von etwas, das nicht aufser mir ist, im erstern Sinn des Worts. Der Besitz von etwas, das aufser mir ist, in der zweiten Bedeutung, ist ein empirischer Besitz.

Kant. Metaphi. Anfangsgr. der Rechtsl. I. Th. I. Hauptst. §. I. S. 56.

Autokratie,

Fürstengewalt, Selbstherrschaft, Alleinherrschaft, αυτοκρατορια, *autocratia*, *autocratie*. Eine Herrschergewalt, die keine andre neben ihr weiter voraussetzt.

1. Man kann sich nehmlich eine Herrschergewalt denken, die einer andern unterworfen ist, und eine Herrschergewalt, neben der es noch eine andre giebt; die erstere ist der Monarchie entgegengesetzt, die letztere der Aristokratie.

2. So gebraucht Kant das Wort, wenn er die Autokratie der Materie in solchen Erzeugungen, welche von unserm Verstande nur als Zwecke begriffen werden, als ein Wort ohne Bedeutung, verwirft. Materie ist ein Aggregat vieler Substanzen aufser einander; nun bestände jene Autokratie der Materie darin, dafs dieses Aggregat die alleinige Ursache aller der Erzeugungen aus ihm wäre, die von unserm Verstande nur dadurch begriffen werden können, wenn er sich dieselben als Zwecke denkt. Dann hätte nehmlich die Materie keinen andern Herrscher neben sich, aus dessen Verstande sich die zweckmäfsige Einrichtung dessen, was doch Zweck ist, erklären liefse; dieses ist aber widersprechend, weil Zwecke nur durch einen Verstand möglich sind, und nicht durch ein blofses Aggregat aufser einander befindlicher Substanzen. Zweck ist das, was nur als Product einer Ursache im in-

nern Sinn vorgestellt werden kann; Materie ist aber das, was bloss im äussern Sinn vorhanden ist. Folglich widerspricht sich der Begriff einer Autokratie der Materie (U. 372.).

3. Kant nennt nun diejenige Form der Beherrschung eines Staats, wo nur Einer herrscht, eine Autokratie weil der Herrscher Niemand neben sich hat, dessen Wille mit dem seinigen zusammen verbunden herrschte; sondern er herrscht selbst, ohne dass, wie in der Aristokratie, noch mehrere dabei concurriren. In diesem Sinne nennen sich manche regierende Herrn Selbstherrscher. (Z. 25.).

4. Der Ausdruck Monarchie statt Autokratie ist nicht dem Begriffe der letztern angemessen; denn Monarchie bedeutet die höchste Herrschaft, Autokratie aber die völlige, oder Alleinherrschaft. Der Autokrator hat alle Gewalt, der Monarch hat die höchste Gewalt, der erste ist der wirkliche Souverain, der letztere repräsentirt ihn bloss (K. 209.).

Kant. Critik der Urtheilskr. §. 80. S. 372.
Dess. Schrift zum ewigen Frieden I. Definitivart. *** S. 25.
Dess. Metaph. Anfangsgr. der Rechtsl. II. Th. I. Abschn. §. 51. S. 209.

Autonomie

des Willens, *autonomia*, *autonomie*. Die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu seyn (G. 98.) (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens. G. 87.).

1. Die ganze practische Gesetzgebung, d. i. diejenige, durch welche uns das Sittengesetz gegeben wird, gründet sich, in so fern wir diese Gesetzgebung an und für sich selbst betrachten (objectiv), auf einer Regel, von der sich alle Sittengesetze müssen ableiten lassen. Diese Regel soll aber nicht etwa dazu dienen, uns eine Anweisung zu seyn, wie wir unsre Wünsche befriedigen können. Denn die Sittlichkeit hat es gar nicht mit Erfüllung der Wünsche zu thun, vielmehr fordert sie die Aufopferung eines jeden Wunsches, der sich nicht mit ihr verträgt. Die Regel der Sittlichkeit gehet also nicht auf Gegenstände, die

wir begehren möchten, die unſern Willen zum Wollen beſtimmen könnten. Da nun auf dieſe Weiſe der Wille, in ſo fern ihn bloſs das Sittengeſetz beſtimmen ſoll, keinen Gegenſtand des Begehrens hat, ſo bleibt weiter nichts übrig, als die Form ſeines Wollens, nehmlich daſs er nicht anders wolle, als ſo, daſs es Geſetz ſei, ſo zu wollen, wie er will. Dies iſt nun der oberſte Grundſatz oder das Princip der Sittlichkeit, welches ſich ſo ansdrücken läſst:

> Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannſt, daſs ſie ein allgemeines Geſetz werde.

Dieſe Regel hat die Form der Allgemeinheit, d. h. ſie iſt ſo gefaſst, daſs davon keine Ausnahme gilt, daſs es kein Weſen geben kann, welches darnach zu handeln nicht nöth'g hatte, und eben das macht ſie fähig, ein Geſetz zu ſeyn; denn ein Geſetz für den Willen iſt eine ſolche Regel, die für jeden Willen, ohne Ausnahme, gilt. Da dieſes Geſetz durch den Willen, der ihm unterworfen iſt, eben ſo allgemein befolgt werden ſollte, als die Naturwirkungen ohne Ausnahme nach den Naturgeſetzen geſchehen; ſo kann obiges Princip auch ſo ausgedrückt werden:

> Handle, als ob die Maxime deiner Handlung zum allgemeinen Naturgeſetze werden ſollte.

2. Die practiſche Geſetzgebung gründet ſich aber ſubjectiv (d. h. wenn wir bloſs auf das Subject Rückſicht nehmen, dem es gegeben wird, oder das es giebt, und nicht auf die Geſetzgebung an und für ſich) auf den Zweck dieſes Subjects. Was kann nehmlich der Wille für einen Zweck haben bei allen ſeinen Handlungen? Denn dieſer Zweck muſs auch die Regel für ſeine Handlungen beſtimmen. Da nun aber bei der Sittlichkeit weder Furcht noch Hoffnung den Willen beſtimmen ſollen, ſo fallen alle Zwecke, die ihren Grund in den Naturtrieben, und folglich in der Erfahrung haben, weg. Dann bleibt alſo nichts übrig, als der Menſch ſelbſt, oder er muſs ſein eigener Zweck ſeyn. Da ſich nun dieſes aber

mit jedem Menſchen ſo verhält, ſo iſt dieſer ſubjective Grund der Handlungen zugleich ein objectiver, daraus entſpringt alſo ein andrer Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich der:

Handle ſo, daſs du die Menſchheit, ſowohl in deiner Perſon, als in der jedes andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel brauchest.

Ein vernünftiges Weſen hat nehmlich allein Zwecke, oder alle Zwecke, die ſich denken laſſen, ſind nur in vernünftigen Weſen, als Subjecten der Zwecke denkbar, und ein vernünftiges Weſen iſt nicht etwa bloſses Mittel zu einem andern Zwecke, ſondern Zweck an ſich ſelbſt.

3. Hieraus folgt nun, wenn wir beide oberſten Grundſätze zuſammen nehmen:

a aus dem zweiten in (2), daſs der Wille eines jeden vernünftigen Weſens geſetzgebend ſei, weil der Grund ſeiner Geſetze in nichts anderm als in ſeiner eigenen Perſon liegt, nehmlich ein vernünftiges Weſen, es ſei daſſelbe nun ſelbſt, oder ein andres, nie bloſs als Mittel, ſondern als Zweck an und für ſich zu brauchen;

b. aus dem erſten in (1), daſs der Wille eines vernünftigen Weſens allgemein geſetzgebend ſei, weil er ſich nach keinen andern Maximen zu Handlungen beſtimmt, als nach ſolchen, durch die er wollen kann, daſs dieſe Maxime ein allgemeines (für alle vernünftigen Weſen geltendes) Geſetz werde.

4. Dieſe Idee nun von dem Willen des vernünftigen Weſens, daſs er ein allgemein geſetzgebender Wille ſei, und er folglich in den Geſetzen, die er befolgt, lediglich von ſich ſelbſt abhängt, heiſst die Autonomie des Willens (M. II, 91 G. 70) und giebt ebenfalls einen Ausdruck des oberſten Grundſatzes der Sittlichkeit, nehmlich den:

Handle nur nach demjenigen Geſetze, durch welches du dich als allgemein

gesetzgebend betrachten kannst. (M. II. 95. G. 72.).

Dieser Grundsatz heisst das Princip der Autonomie des Willens (M. II. 96. G. 73.).

5. Der Wille muss hiernach als einem Gesetz unterworfen angesehen werden, von dem er sich selbst als Urheber (als gesetzgebend) betrachten kann. Alle andern Maximen aber, die damit nicht bestehen können, müssen verworfen werden. Gesetzt, es hätte jemand folgende Maxime:

die Unwahrheit zu sagen, wenn es sein Vortheil erfordert,

so frage ich, kann diese Maxime mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung zusammen bestehen? Hier findet sich nun gleich,

a. dass es nicht die eigene Gesetzgebung ist, die das Gesetz giebt, sondern die Selbstliebe, denn der Vortheil dictirt das Gesetz;

b. dass es kein allgemeines Gesetz ist, denn nur in dem einzelnen Fall, wenn es sein Vortheil erfordert, soll es gelten.

Hieraus sehe ich nun, dass die Maxime kein Sittengesetz ist. Es fragt sich aber, ob sie nicht mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung bestehen kann. Da findet sich aber:

dass wenn es allgemeines Gesetz wäre, dass ein Mensch dann, wenn es sein Vortheil erforderte, die Unwahrheit sagen könnte, es einem solchen Menschen in diesem Fall gar nicht als Zweck, sondern bloss als Mittel, das seinem Vortheil dienstbar wäre, dienen würde.

Dies widerspricht aber meiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, bei der ich eben darum mein eigener Gesetzgeber bin, weil ich mich als vernünftiges Wesen, als Zweck an und für sich, betrachte. Folglich ist jene Maxime verwerflich (M. II. 92. G. 70.).

6. Diese Eigenschaft des Willens, dass er allgemein gesetzgebend ist, schliesst bei seiner Gesetzgebung alles Interesse aus, weil sonst dieses, und nicht der Wille, das Gesetz geben würde. Daher haben die Formeln, welche Sittengesetze aussagen (die Imperativen) gar

keine Bedingungen (sie sind nicht hypothetisch); solche Sätze aber nennt man categorische Sätze. Darum sagt man, der oberste Grundsatz des Sittengesetzes ist ein categorischer Imperativ (M. II. 93. G 71.).

7. Ein Wille, der unter Gesetzen stehet, kann vermittelst eines Interesse an dieses Gesetz gebunden seyn, z. B. der menschliche Wille, durch die Achtung, ans Sittengesetz, s. Achtung. Allein ein Wille, der zu oberst gesetzgebend ist, kann von keinem solchen Interesse abhängen. Denn hinge ein Wille von einem solchen Interesse ab, so würde es immer noch ein anderes Gesetz bedürfen, welches das Interesse gesetzmäfsig machte, und dasselbe unter eine Maxime brächte, die als allgemeines Gesetz gelten könnte. Das heifst, alles Interesse am Gesetz ist nicht zu oberst gesetzgebend, sondern allein der vom Interesse unabhängige Wille (M. II. 94. G. 72).

8. Und so unterscheidet sich denn Kants Theorie der Sittlichkeit von jeder andern durch diese Autonomie des Willens. Bei jeder andern Theorie fragt man nehmlich nach einem Warum? Warum ist es Gesetz, nicht zu lügen? und weifs darauf immer eine Antwort, z. B. um bei Ehren zu bleiben und Zutrauen zu behalten, um also durch ein Interesse den Willen an das Gesetz zu knüpfen. Das nennt Kant aber Heteronomie, oder Abhängigkeit des Willens von einem Gesetz, das er sich nicht selbst giebt. Da er hingegen behauptet, der Wille giebt sich das Sittengesetz, ohne dafs ihn ein andres Warum daran knüpft, als dafs es Gesetz ist. Das Gesetz interessirt, weil es Gesetz ist, und blofs durch dieses reine Interesse am Gesetz ist der Wille daran gebunden, obwohl von diesem Interesse nicht abhängig, sondern das Gesetz gehet vor dem Interesse her, und entspringt nicht aus dem Interesse, sondern unmittelbar aus dem Willen, welche Beschaffenheit des Willens eben seine Autonomie heifst (M. II. 96. G. 93).

9. Diese Autonomie des Willens ist der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur. Denn Würde ist der Werth von etwas, das nicht wozu, sondern um sein selbst willen da ist. So

etwas ist aber nur dasjenige, was Zweck an und für sich ist, das ist, das vernünftige Wesen, in so fern es allen übrigen Dingen das Gesetz giebt, aber kein andres Gesetz annimmt, als das, was es sich selbst giebt, oder indem es sich nicht bloss wozu brauchen lässt, sondern Zweck an sich ist. Diese Beschaffenheit ist aber eben die Autonomie des Willens, auf die sich folglich die Würde der Menschen gründet. (M. II. 107. G. 79.).

10. Es muss aber bewiesen werden:

I. dass gedachtes Princip der Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei (P. 58.);

II. dass es auch Realität habe, und kein Hirngespinst sei.

(M. II. 116. G. 87),

I. Das erste lässt sich leicht beweisen, wenn man nur den Begriff von Sinnlichkeit zergliedert. Denn da findet sich, dass alles, wovon man sonst die Sittlichkeit ableiten wollte, nichts als Heteronomie ist; nehmlich alles das giebt keinen categorischen (unbedingten) Imperativ, sondern nur bedingte (hypothetische), mithin kann es niemals moralisch seyn, die Regel ist nicht an sich, sondern wozu gut. Wenn ich nun aber das, wozu es gut ist, nicht wollte, so fiele auch die Regel weg; oder es müsste eine Regel da seyn, die es mir zum Gesetz machte, den Gegenstand zu wollen, das wäre dann entweder eine unbedingte Regel, oder der Cirkel ginge von neuem an, und es gälte von ihr wieder das vorige.

II. Dass aber dieses Princip kein Hirngespinst ist, folgt

a. daraus, dass die Autonomie des Willens nichts anders ist, als die Freiheit desselben. Der Begriff der Freiheit ist daher auch der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens. Die Freiheit ist nehmlich in negativem Verstande die Eigenschaft des Willens, dass er unabhängig ist von fremden ihn bestimmenden Ursachen (also keiner Heteronomie unterworfen ist). Daraus folgt der positive Begriff der Freiheit des Willens, dass, da er von allen fremden Gesetzen un-

abhängig ist, und der Begriff des Wirkens den des Wirkens nach Gesetzen in sich schliesst, folglich der Wille nicht ohne Gesetze wirken kann, er sich selbst ein Gesetz seyn muss. Das ist aber Autonomie des Willens, die folglich mit Freiheit des Willens identisch ist. So sind also die Principien in (1) und (4) einerlei, und ein freier Wille und ein Wille unter eigenen Gesetzen und unter sittlichen Gesetzen ist eins und dasselbe (M. II, 128. G. 97. P. 59).

b. Dass aber diese Freiheit kein Hirngespinst sei, da doch in der Natur alles nothwendig ist, folgt aus dem Daseyn der sittlichen Gesetze. Diese sind nun ohne Freiheit des Willens nicht möglich. Wir können also als moralische Wesen nicht bloss zur Natur oder sinnlichen Welt gehören, sonst müssten wir alle Sittlichkeit aufgeben, und es könnte kein Unterschied statt finden zwischen gut und böse. Folglich müssen wir als moralische Wesen zu einer andern Reihe der Dinge gehören, wo das eiserne Gesetz der Nothwendigkeit nicht herrscht. Das wäre eine intelligibele Welt der Dinge an sich, von der wir nichts erkennen und begreifen, die aber die Vernunft sich nicht nehmen läst, weil es hier auf keine Speculation ankömmt, die sich abweisen läst, sondern auf das Handeln, das sich nicht aufschieben läst, und wir müssen uns daher bei jeder moralischen Handlung als Dinge an sich, als Glieder einer intelligibeln Welt betrachten. S. An sich.

11. Wären wir nun bloss Glieder der intelligibeln Welt, so wie Gott, so würden alle unsre Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäss seyn; denn wir hätten da kein andres Gesetz, als unser eigenes. Aber wir schauen uns zugleich als Glieder der sinnlichen Welt an, und als solche ist noch ein andres Gesetz in unsern Gliedern, wie Paulus sagt, und dadurch wird unser eigenes Gesetz ein Gebot für uns, indem es oft jenem Gesetz der Triebe entgegen ist, und daher sollen alle unsre Handlungen jener Autonomie jederzeit gemäss seyn. Dieses categorische oder unbedingte sollen giebt nun den categorischen Imperativ der Sittlichkeit, und wir sehen nun, wie er möglich ist, nehm-

lich dadurch, dafs ein unbedingter, intelligibeler Wille durch fein unbedingtes Gefetz den empirifchen Willen, der durch Naturtriebe und Erfahrungsgründe zum Wollen beftimmt wird, befchränkt und fich unterwirft (G. II. 144 G. III.) Uebrigens läfst fich nur die Realität der Autonomie des Willens aus dem Dafeyn des Sittengefetzes einfehen, aber nicht begreifen, wie fie möglich fei. Denn das hiefse die Freiheit begreifen, welches unmöglich ift, da wir nie etwas anders begreifen können, als aus feinen Urfachen, die aber ftets mit Nothwendigkeit verknüpft find, und aller Freiheit entgegen find.

Kant. Grundleg. zur Met. der Sitt. II Abfch S. 70 ff. — Die Auton. des Willens. S 87. III. Abfchn. — Einth. der Princ. der Sittlichk. S. 93. — Der Begriff der Freih als Schl. zur Aut. des Willens. S. 97. ff. III. Abfchn. — Wte ift ein categor. Imperat. möglich. S. III

Deff. Crit. der pract. Vern. I. Th. I. B. I. Hauptft. §. 7. Anm. S. 58. — §. 8. S. 59.

Autonomie

des Gefchmacks. S. Gefchmacksurtheil.

Axiomen,

ἀξιωματα, *axiomata*, *axiomes*, find fynthetifche Grundfätze *a priori*, fo fern fie unmittelbar gewifs find (C. 760.); z. B. dafs drei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, oder dafs zwifchen zwei Puncten nur Eine gerade Linie möglich ift.

I Dafs zwifchen zwei Puncten A und B nur Eine gerade Linie möglich ift, ift

1. ein Grundfatz der Geometrie, denn

a) er enthält die Gründe andrer Sätze in fich, z. B. des Satzes, dafs wenn zwei Triangel (Fig. 7.) ABC und DEF über einander gelegt werden, und die Seite AB fo auf die Seite DE fällt, dafs der Punct A auf D, und der Punct B auf E falle, weil nehmlich die Seite AB der Seite DE gleich ift; ferner weil der Winkel BAC dem Winkel EDF, und die Seite AC der Seite DF gleich ift, auch die

Seite AC auf DF, und der Punct C auf F fällt, **nach** obigem Grundsatze auch BC auf EF fallen mufs. Denn zwifchen B und C, welche zugleich die Puncte E und F find, ift, nach diefem Grundfatz, nur Eine gerade Linie möglich, fiele die Linie BC nun nicht auf EF, fo müfsten nothwendig zwei verfchiedene gerade Linien zwifchen den beiden Puncten ftatt finden.

b. er ift nicht in höhern und allgemeinern Erkenntniffen gegründet, fondern in der unmittelbaren Anfchauung. Ich kann mir in Gedanken fchlechterdings nicht zwifchen den Puncten A und B zwei verfchiedene gerade Linien finnlich machen.

2. Diefer Grundfatz ift aber auch *a priori*, denn ich brauche nicht aus meinen Gedanken hinaus zu gehen, und zu verfuchen, ob es auch fich in der Natur wirklich fo verhält; fondern ich weifs es gewifs, es ift nicht anders möglich, und es mufs allenthalben in der Natur fich fo finden; weder auf dem Monde, noch auf der Sonne, wenn wir dahin verfetzt werden könnten, würde es anders feyn. Der Grundfatz ift alfo nothwendig, denn das Gegentheil von ihm ift nicht möglich, und er ift allgemein, denn es gilt von ihm keine Ausnahme, folglich ift er *a priori*, oder blofs in der Befchaffenheit unfrer Sinnlichkeit gegründet, weswegen uns eben das Gegentheil nie vorkommen kann.

3. Diefer Grundfatz ift ferner fynthetifch, d. i. das Prädicat, dafs nur Eine gerade Linie zwifchen zwei Puncten möglich ift, liegt nicht in den Begriffen des Subjects, weder in dem Begriffe der beiden Puncte, noch in dem Begriffe der geraden Linie, noch in der Verbindung aller diefer Begriffe mit einander. Denn der Begriff des Puncts ift, dafs er das im Raum ift, was keine Theile hat, der Begriff der Linie, dafs fie eine Länge ohne Breite ift, und diefe ift gerade, wenn ihre Theile alle nach dem Endpuncte zugekehrt find. Allein alle diefe Begriffe enthalten, weder einzeln, noch zufammen etwas, woraus man folgern könnte, dafs zwifchen den beiden Endpuncten einer geraden Linie nur Eine gerade Linie möglich. Denn ohne fich die gerade Linie in Gedanken zu ziehen, ift

es nicht möglich, zu wiſſen, ob nicht von einem Endpuncte aus die Theile mehrerer gerader Linien dem andern Endpuncte zugekehrt ſeyn können. Ja es iſt nicht einmal möglich, aus den angeführten Begriffen eine gerade Linie kennen zu lernen, wenn man ſie ſich noch nie ſinnlich vorgeſtellt hätte. Hieraus folgt, daſs in dem Grundſatze, von dem wir ſprechen, das Prädicat nicht in dem Subject liegt, ſondern daſs Prädicat und Subject nur mit einander verknüpft werden können, weil die ſinnliche Darſtellung, wenn wir nehmlich die Linie in Gedanken ziehen, uns dazu berechtigt. Dieſe ſinnliche Darſtellung (die Conſtruction) der geraden Linie iſt das dritte vermittelnde Erkenntniſs, wodurch es uns möglich wird, Prädicat und Subject ſynthetiſch mit einander zu verbinden.

4. Dieſer Grundſatz iſt endlich unmittelbar gewiſs, d. h. ich brauche gar keine Mittel, mich von der Gewiſsheit deſſelben zu überzeugen, ſondern ich darf mir das, was er ausſagt, nur in Gedanken ſinnlich vorſtellen, ſo ſehe ich gleich ein, daſs es nicht anders ſeyn kann. Ich kann Prädicat und Subject unmittelbar mit einander verbinden, auch ohne alle andere vermittelnde ſinnliche Darſtellungen (Conſtructionen) als der der geraden Linie ſelbſt.

II. In der Philoſophie giebt es keine Axiomen. Denn die Philoſophie iſt die Vernunfterkenntniſs nach Begriffen, aber nicht nach ſinnlichen Darſtellungen *a priori* (Conſtructionen). Nun laſſen ſich zwei Begriffe nicht ſynthetiſch und doch unmittelbar mit einander verknüpfen, ohne ein drittes vermittelndes Erkenntniſs. Dieſes dritte vermittelnde Erkenntniſs kann aber nicht etwa auch ein Begriff ſeyn, denn dieſer Begriff würde doch wieder etwas vorausſetzen, das ihn objectiv gültig machte, oder verurſachte, daſs er nicht für ein Hirngeſpinſt, ſondern für einen Gedanken anerkannt werden müſste, der einen wirklichen Gegenſtand hat. Dann wäre aber der Satz nicht unmittelbar gewiſs, ſondern erſt vermittelſt des Gegenſtandes, auf den ſich der vermittelnde Begriff bezöge.

2. Die Philoſophie hat nun zwar auch ſynthetiſche Grundſätze *a priori*, aber ſie unterſcheiden ſich von

den Axiomen dadurch, daſs ſie nicht unmittelbar gewis ſind, z. B. der Satz: alles, was geſchieht, hat ſeine Urſache. In dieſem Satze liegt auch das Prädicat Urſache nicht in dem, was geſchieht, auch iſt die Behauptung nothwendig und allgemein, folglich iſt es, da auch mehr andre Sätze (nehmlich alle diejenigen, die eine Urſache vorausſetzen) davon abgeleitet werden, ein ſynthetiſcher Grundſatz *a priori*. Allein das dritte, worauf ſich die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject gründet, iſt, daſs in jeder Erfahrung die Zeit auf eine nothwendige Weiſe beſtimmt werden muſs. Da alles, was geſchieht, auf etwas anders folgt, und vor etwas anderm hergehet, und auch unſre Wahrnehmungen auf einander folgen, ſo würden wir nicht unſre (ſubjectiven) Wahrnehmungen von der (objectiven) Folge der Beſchaffenheiten auf einander unterſcheiden können, und nicht wiſſen, ob B auf A wirklich, oder nur in unſrer Wahrnehmung folgte, ob die Folge in uns, oder in den Dingen liege, wenn nicht die Zeitfolge *als* nothwendig beſtimmt würde. Das geſchieht nun durch den Begriff der Urſache und Wirkung, indem das, was ich Urſache nenne, nichts anders als die Vorſtellung von etwas iſt, was nothwendig vor etwas anderm hergehet, das ich Wirkung nenne, und das nothwendig auf die Urſache folgt. Ich erkenne alſo die Gewiſsheit jenes philoſophiſchen Grundſatzes aus der Nothwendigkeit deſſelben, wenn ich Erfahrung und ſubjective Wahrnehmung von einander ſoll unterſcheiden können. Folglich kann ich einen ſolchen Grundſatz nicht unmittelbar aus einem dritten Begriff ableiten.

3. Discurſive Grundſätze, oder ſolche, die ſich auf Begriffen gründen, ſind alſo ganz etwas anders, als intuitive Grundſätze, oder ſolche, die durch unmittelbare Anſchauung erkannt werden. Die letztern ſind Axiomen, daher kann man auch die Axiomen durch intuitive Grundſätze erklären. Die Axiomen ſind ohne allen Beweis gewiſs, man darf ſich nur den Satz durch die Einbildungskraft vorſtellen. Die discurſiven Grundſätze aber erfordern jederzeit noch eine beſondere Art von Beweis, welchen Kant eine Deduction nennt. Der Beweis des Grundſatzes kann nehmlich nicht ob-

jectiv, d. h. aus einem höhern Satze, von dem er abgeleitet würde, geführt werden, denn sonst wäre er ein Lehrsatz und jener höhere Satz der Grundsatz. Der Grundsatz aber ist ja derjenige Satz, der aller Erkenntniss seines Gegenstandes zum Grunde liegt. Aber er kann doch subjectiv bewiesen, d. h. gezeigt werden, dass ohne ihn die Erkenntniss des Gegenstandes nicht möglich wäre. So würde es unmöglich seyn, die (objective) Folge in der Erfahrung von der (subjectiven) Folge im Gemüthe zu unterscheiden, ohne den Satz des zureichenden (metaphysischen) Grundes. Ein solcher Beweis heisst die Deduction des Grundsatzes, und ist nöthig, weil sonst der Grundsatz falsch und erschlichen seyn könnte (M. I. 213 C. 188.). Die **Axiomen** oder **mathematischen** Grundsätze sind also **evident**, d. i. anschauend gewiss, die **discursiven** oder **philosophischen** Grundsätze sind zwar auch gewiss, aber doch nicht so einleuchtend, wie die Axiomen, s. **Apodictisch.** Man drückt die evidente Gewissheit eines Axioms gemeiniglich damit aus, dass man sagt, es ist so gewiss, als **zweimal zwei vier ist.** Das kann man aber von keinem synthetischen Satze der reinen aber transscendentalen Vernunft, d. i. der, welche die Möglichkeit synthetischer Sätze *a priori* aus Begriffen erkennt, sagen. Dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, ist wohl nicht so einleuchtend gewiss, als dass 2 mal 2 vier ist, sonst hätte es **Hume** nicht bezweifelt.

4. Die Philosophie hat also keine Axiomen, und darf niemals ihre Grundsätze so schlechthin gebieten, sondern muss jederzeit ihre Wahrheit **deduciren**, wenn sie dieselben so gebrauchen will, um andre Sätze daraus abzuleiten, dass Jedermann diesen Gebrauch ihr zugestehen soll. Kant giebt zwar ein Princip der Axiomen der Anschauungen, d. h. aller wahren Axiomen an (C. 202); allein dieses Princip ist selbst kein Axiom, und bedarf daher auch einer Deduction, die Kant geführt hat. Dieses Princip soll nur die Möglichkeit der Axiomen überhaupt angeben. Denn sogar die Möglichkeit der Mathematik, die auf Anschauungen beruhet, so wie diese wieder auf Axiomen beruhen, muss die Transscendentalphilosophie, d. i. die Philosophie von der Möglichkeit der Er-

kenntniſs *a priori*, zeigen (M. I. 877. C. 760.). S. den folgenden Artikel.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II B. II Hauptſt. S. 188. — Methodenl. I. Hauptſt. I. Abſchn. 2. S. 760. ff.

Axiomen der Anſchauung,

axiomata intuitionis, *axiomes d'intuition.*

1. Sie ſind wahre Axiomen (ſ. den vorhergehenden Artikel); nehmlich die Axiomen der Mathematik, welche, vermittelſt der Conſtruction, in der Anſchauung des Gegenſtandes, die Prädicate mit dem Subject, *a priori* und unmittelbar, verknüpfen, z. B. daſs zwei Puncte jederzeit in einer Ebene liegen, welches ich unmittelbar einſehe, wenn ich mir drei Puncte in allen möglichen Lagen gegen einander in Gedanken ſinnlich vorſtelle, und eine Ebene durchlege.

2. Die Philoſophen (man ſ. Lamberts Organon. Dianoiol. §. 146. Meiers Auszug aus der Vernunftlehre) nahmen vor Kant Axiom und Grundſatz für gleichbedeutende Wörter, da doch Axiom nur eine Art der Grundſätze iſt. Die unmittelbare Gewiſsheit eines Grundſatzes kann nehmlich entweder auf der Conſtruction *a priori* oder auf einem Begriff beruhen, im erſten Fall verdient er allein den Namen eines Axioms, im letztern nur den eines Princips überhaupt (im weitern Sinne des Worts, ſ. Anfang) oder eines discurſiven oder philoſophiſchen Grundſatzes.

3. Kant hat (C. 202.) das Princip aller Axiomen der Anſchauung angegeben, oder den philoſophiſchen Grundſatz aufgeſtellt, nach welchem alle Axiomen der Anſchauungen für die ganze Natur gültig ſind. Es heiſst:

Alle Anſchauungen ſind extenſive Gröſsen.

ſollte aber nach Kants Prolegomenen (S. 91.) heiſsen:

Alle Erſcheinungen ſind, als Anſchauungen im Raum und in der Zeit, extenſive Gröſsen.

(M. I. 236. C. 202.) Kant will ſagen, alles, was uns in die Sinne fällt, oder was wir ſinnlich wahrnehmen, muſs immer als eine ausgedehnte Gröſse wahrgenommen werden.

Daher kann uns keine ſinnliche Vorſtellung vorkommen, welche nicht ſo beſchaffen wäre. Die philoſophiſchen Grundſätze unterſcheiden ſich nun dadurch von den Axiomen, daſs ſie jederzeit noch einer Deduction bedürfen (ſ. den vorhergehenden Artikel Axiomen); ſo auch dieſer.

4. Dieſe Deduction iſt nun folgende: Alle Erſcheinungen enthalten eine Anſchauung in Raum und Zeit, denn Erſcheinung iſt der unbeſtimmte Gegenſtand, der unſre Sinnlichkeit ſo afficirt (ſ. Afficiren), daſs dadurch eine Anſchauung deſſelben entſpringt, die allein unter den Bedingungen der Anſchauungen, Raum und Zeit, möglich iſt. Raum und Zeit ſind aber extenſive Gröſſen, folglich müſſen alle Erſcheinungen, als Anſchauungen in Raum und Zeit, extenſive (ausgedehnte) Gröſſen ſeyn (M. I. 237. C. 202. Pr. 91).

5. Alle Erſcheinungen werden demnach als Aggregate oder eine Menge vorhergegebener Theile (ſ. Aggregat) angeſchauet, welches eben nicht der Fall bei jeder Art Gröſsen, z. B. der intenſiven, ſondern nur bei denen iſt, die uns extenſiv als ſolche vorgeſtellt und apprehendirt werden (ſ. Apprehenſion). Unter dem Begriff einer extenſiven (ausgedehnten) Gröſse iſt nehmlich eine ſolche zu verſtehen, in welcher die Vorſtellung der Theile die Vorſtellung des Ganzen möglich macht, und alſo nothwendig vor dieſer hergehet (M. I. 238. C. 203). Ich kann mir z. B. keine Linie, ſo klein ſie auch ſei, vorſtellen, ohne ſie in Gedanken zu ziehen, d. i. von einem Puncte an alle Theile nach und nach zu erzeugen, und dadurch allererſt dieſe Anſchauung zu verzeichnen. Eben ſo iſt es auch mit jeder, auch der kleinſten Zeit bewandt. Ich denke mir darin den ſucceſſiven (auf einander folgenden) Fortgang von einem Augenblick zum andern, wo, durch alle Zeittheile und deren Hinzuthun, endlich eine beſtimmte Zeitgröſse erzeugt wird.

6. Wir können alſo keine Erſcheinungen anſchauen, als ſo, daſs die Axiomen der Geometrie (Mathematik der Ausdehnung) und Arithmetik (Mathematik der Gröſse überhaupt) dabei zum Grunde liegen (M. I. 239 C. 204.). Die Axiomen drücken aber aus, wie ſinnliche Anſchauung *a priori* allein möglich iſt, oder die Bedingungen derſelben, oder wie allein das reine Bild (Schema) der äuſsern Er-

ſcheinung zu Stande kommen kann, z. E. zwiſchen zwei Puncten iſt nur eine gerade Linie möglich. Es kann uns alſo in der Erfahrung nichts vorkommen, was ſich nicht nach dieſem Axiom richten müſste, eben ſo iſt es auch mit dem Axiom, zwei gerade Linien ſchlieſsen keinen Raum ein. Das ſind die Axiomen der Geometrie, welche eigentlich nur Gröſsen (*quanta*) als ſolche (nehmlich in der Ausdehnung) betreffen.

7. Kant meinte, es gäbe in der Arithmetik keine Axiomen der Anſchauung, allein Schultz hat dieſe Axiomen erſt nachher entdeckt (ſ. Prüfung der Kant. Crit. Th. I. S. 219.). Man ſehe unten den Artikel Zahlformeln.

8. Auf dieſem Grundſatze (3) beruhet alſo die Anwendbarkeit der ganzen reinen Mathematik auf Gegenſtände der Erfahrung. Es iſt nehmlich die Frage, wie kann die Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt, die alle ihre Sätze *apriori* behauptet, auf Gegenſtände der Erfahrung gehen; wie iſt es möglich, daſs in der Erfahrung ſich alles ſo finden muſs, wie es die Arithmetik und Geometrie behaupten, die beide doch ihre Behauptungen nicht aus der Erfahrung hergenommen haben? Antwort: die Gegenſtände der Erfahrung ſind ja nicht Dinge an ſich, die unabhängig von unſerm Erkenntniſsvermögen vorhanden ſind, ſondern Erſcheinungen oder ſinnliche Vorſtellungen, auf die ſich am Ende alles unſer Denken beziehet. Dieſe ſinnlichen Vorſtellungen müſſen ſich aber nach den Geſetzen unſers Erkenntniſsvermögens richten, und angeſchauet werden. Nun giebt es für uns aber keine andern Anſchauungen, als ſolche, welche der Verſtand ſich als ausgedehnte Gröſsen denkt, folglich müſſen auch alle Erſcheinungen ſowohl dem Raume nach, die Körper, als auch der Zeit nach, die Gedanken, ausgedehnt ſeyn, einen Raum erfüllen, oder eine Zeitlang dauern, folglich der Mathematik der Ausdehnung und Gröſse überhaupt unterworfen ſeyn.

Kant. Crit. der rein. Vern. Elementarl. II. Th. I. Abth. II. B. II. Hauptſt. III. Abſchn. I. S. 202. ff.
Deſſ. Prolegom. §. 24. S. 91.

Ende der erſten Abtheilung.

Erklärung

der

im Texte und im Regiſter gebrauchten Buchſtaben.

C. bedeutet Critik der reinen Vernunft.
E. — — Kant, über eine Entdeckung.
G. — — Grundlegung zur Met. d. Sitt.
K. — — Kants Metaphyſ. Rechtslehre.
M. I. — — Marginalien, erſter Theil.
M. II. — — Marginalien, zweiter Theil.
N. — — Metaphyſ. Anfangsgr. der Naturlehre.
P. — — Critik der practiſchen Vernunft.
Pr. — — Prolegomena
R. — — Religion innerhalb der Grenzen.
S. — — Kants ſämmtliche kleine Schriften. Königsb. und Leipzig 1797. I. Bd. II. Bd. III. Bd.
U. — — Critik der Urtheilskraft.
W. — — Gegenwärtiges Encyclopädiſches Wörterbuch der crit. Philoſ.
Z. — — Zum ewigen Frieden.

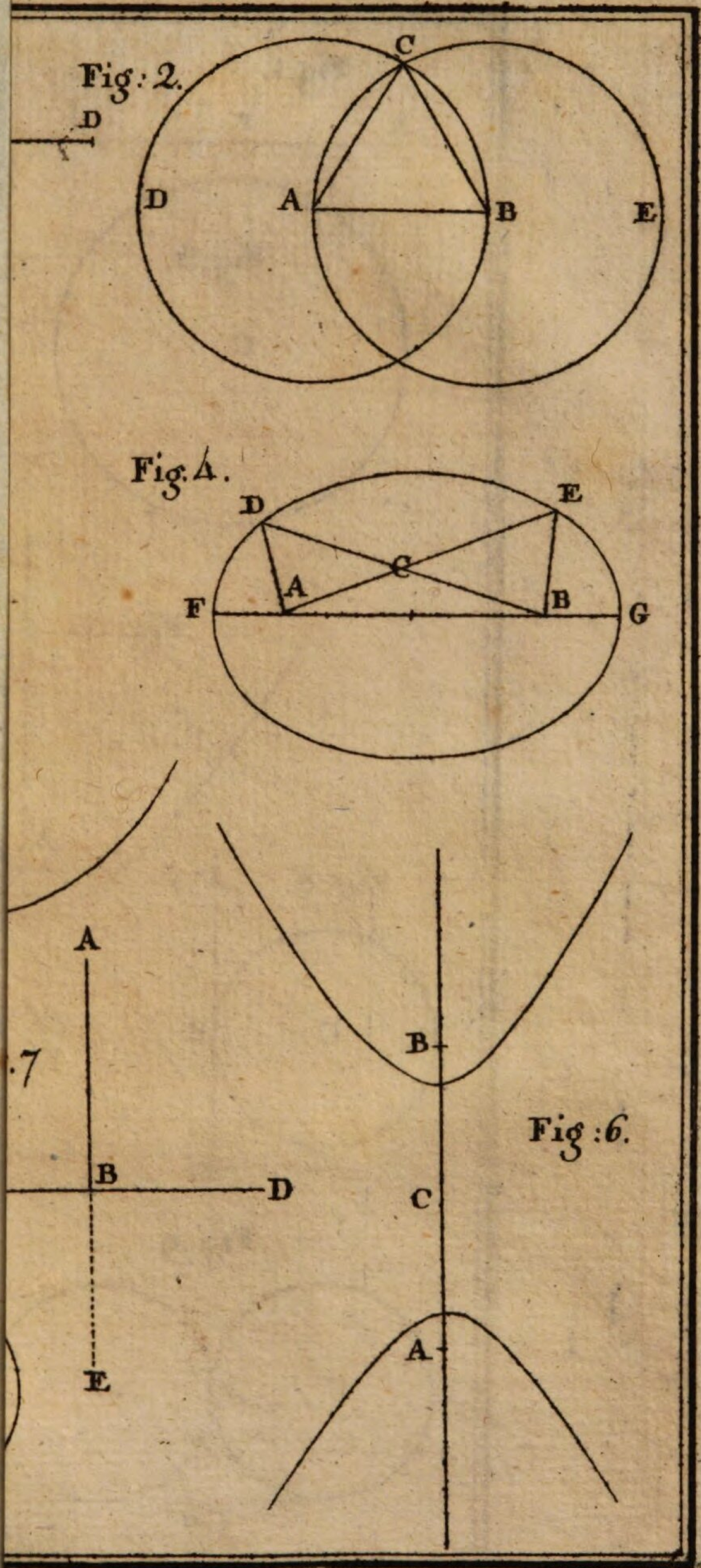
Die Zahlen bei den Buchſtaben zeigen die Seitenzahlen, bei M aber die Nummer der Marginalien an.

Die Figuren auf der Kupfertafel

gehören

Fig.	1.	zu S.	44. 207.
—	2.		70.
—	3.		97.
—	4.		97.
—	5.		97.
—	6.		99.

— 7. 8. und 9. gehören zur zweiten Abtheilung und Fig. 10. S. 447. ſtehet auf der Kupfertafel zur zweiten Abtheilung.


Fig: 2.
D
C
D
A
B
E
Fig. 4.
D
E
C
A
F
B
G
A
.7
B
D
E
B
Fig: 6.
C
A

Register

welches dient,

das Wörterbuch als Commentar über Kants Schriften

zu gebrauchen.

C. Vorrede erste Ausgab. 12. W. 85.
C. Vorr. zweite Ausg. VIII. W. 359.
C. 1, W. 2. 10.
. 2, . 1.
. 3, . 12.
. 4, . 14.
. 5, . 15.
. 6, . 18.
. 7, . 18.
. 10, . 190.
. 15, . 200.
. 19, . 384. 385. 389.
. 20*). . 391.
. 21, . 392.
. 22, . 392. 393.
. 23, . 393. 394.
. 27, . 354.
. 29, . 254. f.
. 31 37, . 78.
. 32, . 85.
. 33, . 85.
. 34, . 89 265.
. 35, . 78. 409.
. 36, . 39. 79.
. 41, . 256. 317.
. 42, . 132 *).
. 43, . 272.
. 44, . 80. 132 *). 134.
. 50, . 154. 269.
. 51, . 40. 270.
. 58, . 79.
. 59, . 80. 132 *). 261.
. 60, . 20. 81. 85.
. 61, . 82.
C. 62, W. 83.
. 63, . 83.
. 64, . 85.
. 65, . 409.
. 67, . 259.
. 68, . 322. 329. 330.
. 71, . 262.
. 72, . 270. 272.
. 73, . 271.
. 74, . 262.
. 75, . 272.
. 76, . 77.
. 77, . 40.
. 79, . 282.
. 89, . 36. 122.
. 92, . 76. 263.
. 93, . 263.
. 95, . 64.
. 101, . 318.
. 104, . 139.
. 105, . 366.
. 107, . 36.
. 108, . 37.
. 125, . 261.
. 131 f. . 324.
. 133, f. . 325.
. 135, . 326.
. 137, . 22. 327.
. 138. f. . 325. 327.
. 155*) . 411.
. 160, . 332, 333.
. 162, . 330.
. 179, . 155.
. 180, . 155.
. 185, . 451.
. 189, . 195.
. 190, . 197.
. 191, . 198.
. 199, . 319.

C. 202, W. 329. 451. 452. 453.
. 203, . 453.
. 204, . 453.
. 213, . 15.
. 218, . 156.
. 219, . 332 368.
. 220, . 163.
. 222, . 141. 149.
. 224, . 46. 167.
. 225, . 167.
. 227, . 168.
. 228, . 168.
. 229. . 46.
. 230, . 49.
. 231, . 224.
. 232, . 226.
. 233, . 171.
. 234, . 171.
. 235, . 333.
. 236, . 173.
. 237, . 333.
. 240, . 182.
. 243, . 171.
. 244, . 179. 183.
. 245, . 173.
. 247, . 180.
. 249, . 181.
. 252, . 178.
. 253, f. . 44. 179.
. 254, . 178.
. 256, . 184. 186.
. 258, . 186. 188.
. 259, . 189.
. 281, . 44.
. 283, . 173.
. 298, . 265.
. 306, . 134.
. 307, . 131. 136.
. 310, . 140.
. 312, . 263.
. 316, . 130.
. 323, . 263.
. 326, . 130.
. 356, . 206.
. 358, . 210.
. 362. . 210.
. 365, . 215.
C. 377, W. 273.
. 379, . 215.
. 380, f. . 38.
. 393, . 101.
. 398, . 288.
. 403, . 240. 241.
. 448, . 299.
. 450, . 300.
. 451, . 301.
. 452, . 301.
. 454, . 290.
. 455, . 290.
. 456, . 291.
. 462, . 291.
. 463, . 291.
. 465, . 38.
. 470, . 374.
. 472, . 292.
. 473, . 292.
. 480, . 292.
. 481, . 292.
. 482, . 38.
. 486, . 43.
. 502. . 354.
. 503. . 354.
. 537, . 217.
. 543, . 217.
. 544, . 218.
. 548, . 292.
. 549, . 293.
. 550, . 293.
. 551, . 293.
. 552, . 293.
. 576, . 233.
. 581, . 294.
. 588, . 294.
. 656, . 125.
. 674, . 320.
. 685, . 90.
. 687, . 91.
. 688, . 94. 95.
. 689, . 96.
. 690, . 99.
. 692, . 102.
. 708, . 220.
. 725, . 282.
. 755 *), . 414.

C. 760, W. 101. 447.
. 762, . 75.
. 763, . 75.
. 764, . 321.
. 768, . 301.
. 786, . 399.
. 832, . 220.
. 833, . 220.
. 860, . 352.
. 861, . 353. 369.
. 862, . 369.
. 863, . 353.
. 869, . 282.
. 877, . 278.

E. 26, W. 42.
. 41, ff. . 141.
. 56, . 134.
. 68, . 20. 231.

G. 14. W. 69.
. 16, . 51.
. 17, . 221.
. 20, . 56.
. 30, . 408.
. 32, . 282.
. 38, . 69.
. 38 *), . 234.
. 47, . 254.
. 50 *), . 222.
. 63, . 254.
. 70, . 442. 443.
. 71, . 444.
. 72, . 444.
. 79, . 445.
. 87, . 440. 445.
. 93, . 444.
. 97, . 446.
. 98, . 440.
. 111, . 447.

K. 45. W. 247.
. 56, . 438. f.
. 71, . 296.
. 77, . 335.
. 98, . 231. 232.
. 102, . 252.
K. 106, W. 125.
. 114, . 125.
. 120, . 246. 247.
. 135, . 251.
. 145, . 247.
. 209, . 358. 440.
. 222, . 237. f.

M. I. 1, W. 2. 3. 10.
. 2, . 2. 5.
. 3, . 14. 16.
. 4, . 5.
. 5, . 14. 16.
. 6, . 12.
. 7, . 14.
. 8, . 18.
. 9, . 18.
. 11, . 192.
. 16, . 200.
. 17, . 200.
. 21, . 385.
. 22, . 389.
. 24, . 392.
. 25, . 392.
. 26, . 393.
. 27, . 393.
. 28, . 394.
. 38, . 78.
. 39, . 39. 79.
. 63, . 40.
. 69, . 80.
. 70, . 80.
. 71, . 81.
. 72, . 82.
. 73, . 83.
. 74, . 83.
. 79, . 272.
. 84, . 40.
. 120, . 37.
. 121, . 37.
. 149, . 326.
. 153, . 325.
. 154, . 325.
. 172, . 332. 333.
. 213, . 451.
. 215. 195.
. 216, . 196.

M. I. 217. W. 197.
. 218. . 197.
. 219, . 198.
. 236, . 452. 453.
. 237, . 453.
. 239, . 453.
. 256, . 159.
. 259, . 163.
. 262, . 164.
. 264, . 47.
. 265, . 47. 165.
. 270, . 224.
. 271, . 224.
. 272, . 225.
. 273, . 226.
. 275, . 171.
. 276, . 171.
. 278, . 173.
. 279, . 173.
. 283, . 182. 272.
. 285, . 171.
. 287, . 179.
. 288, . 183.
. 289, . 173.
. 291, . 180.
. 292, . 181.
. 294, . 178.
. 395, . 45. 178.
. 297, . 44. 179.
. 303, . 184.
. 304, . 186.
. 305, . 186.
. 306, . 188.
. 307, . 189.
. 350, . 134.
. 352, . 136.
. 360, . 202.
. 398, . 208.
. 399, . 209.
. 400, . 209.
. 401, . 209.
. 402, . 210.
. 407, . 210.
. 410, . 211.
. 411, . 212.
. 412, . 211.
. 413, . 214.

M. I. 427. W. 215.
. 428. . 216.
. 429, . 38.
. 430, . 39.
. 501, . 299.
. 502, . 299.
. 503, . 300.
. 505, . 300.
. 506, . 301.
. 507, . 290.
. 508, . 290.
. 509, . 290.
. 510, . 290.
. 511, . 291.
. 512, . 291.
. 519, . 291.
. 520, . 291.
. 522, . 291.
. 523, . 291.
. 524, . 291.
. 530, . 291.
. 531, . 291.
. 532, . 291.
. 533, . 291.
. 540, . 292.
. 541, . 292.
. 540, . 292.
. 604, . 214.
. 605, . 214.
. 606, . 214.
. 616, . 217.
. 617, . 217.
. 624, . 217.
. 625, . 218.
. 626, . 217.
. 631, . 292.
. 633, . 293.
. 635, . 293.
. 637, . 293.
. 638, . 293.
. 670, . 294.
. 678, . 294.
. 741, . 83.
. 811, . 93 94.
. 813, . 95.
. 815, . 101.
. 816, . 102.

M. I. 1001. W. 352.

M. II. 31. W. 221.
. 44. . 221.
. 91. . 442.
. 92, . 443.
. 93, . 444.
. 94, . 444.
. 96, . 443. 444.
. 107, . 445.
. 116, . 445.
. 128, . 446.
. 144, . 447.
. 323, . 295.
. 324, . 295.
. 325, . 295.
. 326, . 295.
. 450, . 237.
. 452, . 237.
. 453, . 248.
. 454, . 238.
. 456, . 237.
. 457, . 237.
. 461, . 235.
. 462, . 235.
. 463, . 235.
. 464, . 85.
. 465, . 239.
. 510, . 85.
. 737, . 296.
. 738, . 296.
. 739, . 296.
. 740,46. . 297.
. 749. 2, . 85.
. 765, . 273.
. 835, . 297.
. 836, . 297.
. 841, . 298.
. 889-91 . 298.
. 902, . 336.
. 907, . 335.

N. 34. W. 302.
. 52. . 302.
. 53 . 304.
. 54 . 305.
. 59. . 306.

N. 60, W. 306.
. 61, . 308.
. 63, . 312.
. 67, . 312.
. 68, . 312.
. 70, . 313.
. 71, . 313. 381.
. 72, . 316.
. 95, ff. . 403. 404.
. 96 98, . 408.
. 100, . 373.
. 101, . 374. 376. 378.
. 104, . 381.
. 116, . 391.
. 117, . 328.
. 119, . 391.
. 121, . 391.

P. 18. W. 354.
. 22, . 321.
. 23, . 321.
. 58, . 445.
. 59, . 446.
. 83, . 223.
. 126, . 159. 69.
. 133, . 57. 254. f.
. 134, . 58. 60.
. 135, . 58. 60.
. 136, . 58.
. 137, . 57, 58.
. 138, . 54. 57.
. 139, . 54. 57.
. 140, . 254. f.
. 141, . 54.
. 142, . 54.
. 143, f. . 55.
. 144, . 60.
. 145, . 61.
. 146, . 61.
. 147, . 61. 63.
. 148, . 63.
. 149, . 63.
. 150, . 63. 64.
. 151, . 64.
. 152, . 64.
. 158, . 58.
. 176, . 154.

P. 176. W. 154.
. 204, . 295.
. 205, f. . 295.
. 225, . 396.
. 244, . 382.
. 246, . 282.
. 253, . 202.
. 254, . 228.

Pr. 24. W. 190.
. 25, . 201.
. 30, . 190.
. 31, . 193.
. 33, . 391.
. 41, . 385.
. 42, . 388.
. 43, . 389.
. 47, . 392.
. 49, . 319.
. 52-71. . 85.
. 62, . 133 *).
. 89, . 17.
. 91, . 453.
. 96, . 156.
. 104, . 141.
. 105, . 141.
. 112, . 4.
. 118, . 367.
. 119, . 367.
. 136, . 38.
. 173, . 282.
. 174, . 282.
. 205, . 140.

R. 10. *), W. 66.
. 11, . 65.
. 13, . 242.
. 14, . 243.
. 15, . 243. 244.
. 16, . 244. 245.
. 17, . 246.
. 18, . 242.
. 47*), . 431.
. 49-64. . 247-50.
. 81*), . 285.
. 95, . 125.
. 106, . 437.

R. 107, W. 437.
. 157, ff. . 432.
. 161, f. . 433.
. 162, . 419. 426.
. 164, f. . 435.
. 200*), 282.
. 229, . 107. 108.
. 250, . 110.
. 257, . 286.
. 359*), . 287.
. 260, . 111. 204. 287.
. 262, . 111.
. 263, . 111.
. 264, . 112.
. 267, . 31.
. 270, . 112. 115.
. 271, . 116.
. 273, . 116.
. 275, . 117. 399.
. 276, . 117.
. 278, . 118.
. 279, . 248.
. 281, . 118.
. 282, . 119.
. 283, . 119.
. 284*), . 120.
. 286, . 120.
. 286*), . 205.
. 296, . 115.
. 307, . 204.
. 308*), . 205.

U. XVII. W. 328.
. 7, . 233.
. 9, . 336.
. 10. . 237.
. 11, . 438.
. 14, . 254. f.
. 15, . 69. 237.
. 16, . 56. 57.
. 18, . 235.
. 20. . 235.
. 23, . 85.
. 24, . 128.
. 25, . 129.
. 87, . 334.

U. 95, W. 69.
. 96, . 67.
. 113, . 240.
. 121, . 188.
. 158, . 20.
. 201, . 361.
. 225, . 241.
. 234, . 296.
. 238, . 250.
. 249, . 273.
. 269, . 152.
. 313. f. . 297.
. 317, f. . 298.
U. 369, W. 335.
. 371, . 336.
. 372, . 440.
. 379, . 398.
. 385, . 335. 336.
. 443, . 282.
. 448, . 150. 151.
. 450, . 152.

Z. 12. W. 276. 437. f.
. 13, . 276.
. 14, . 277.
. 25, . 355. 440.

Folgende gröſstentheils, nicht dem ſorgfältigen Corrector, ſondern dem Abſchreiber des Manuſcripts zuzurechnende Fehler, ſind zu verbeſſern. Der Verf. hat aber nur Zeit gehabt, die Aushängebogen bis M genau durchzuſehen.

Seite 1 Zeile 9 ſtatt hinten lies hinter.
— 40 — 3 von unten, ſt. La Nie l. Locke.
— 42 — 4 ſt. von l. vor.
— 43 — 14 von unten, ſt. a l. C.
— 75 — 8 — — ſt. Affinität l. S. Affinität.
— 80 — Ueberſchrift. ſt. Acſthetik l. Aeſthetik.
— 83 — 15 von unten, ſt. 741 l. 74.
— 87 — 22 ſt. ſie l. ihn.
— 97 — 8 ſt. durchlaufen l. durchlaufe.
— 117 — 7 von unten, ſt. Verletzung l. Verſetzung.
— 119 — 3 — — ſt. Sürrogat l. Surrogat.
— 121 — 14 ſt. C. S. 89. 4 l. C. 89, 4.
— 127 — 11 ſt. objectiv l. ſubjectiv.
— 130 — 2 von unten, ſt. kounte l. könnte,
— 134 — 8 des Textes von unten ſt. (15 l. (Analogie, 15.
— 161 — 16. 17. ſt. das iſt beide in Verknüpfung mit einem, der l. das iſt eine Verknüpfung zwiſchen beiden.
— 164 — 11 von unten, ſt. nun l. nur.
— 165 — 10 — — ſt. Aber l. Allein.
— — — 1 — — ſt. oder ſich l. oder die ſich.
— 166 — 8 ſt. von l. bei.
— 172 — 11 von unten, ſt. ſtimmt mit l. ſtimmt dann mit.
— 183 — 1 — — ſt. P. l. Pr.
— 233 — 17 ſt. 21 l. U.
— 386 — 15 von unten, ſt. P. l. Pr.
— 388 — 4 ſt. P. l. Pr.
— 393 — 3 von unten ſt. 127 l. I, 27.
— 396 — 10 — — ſt. Pr. l. P.
— 408 — 16 ſt. K. l. N.
— 439 — 17 von unten, ſt. Ariſtokratie l. Autokratie.
— 447 — 5 ſt. III l. 111.
— — — 6 von unten, ſt. Fig. 7. l. Fig. 10.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mellin, George Samuel Albert, 1755-1825

Encyclopädisches Wörterbuch Der Kritischen Philosophie Oder Versuch Einer Fasslichen und Vollständigen Erklärung Der In Kants Kritischen Und Dogmatischen Schriften Enthaltenen Begriffe und Sätze Mit Nachrichten, Erläuterungen Und Vergleichungen Aus Der Geschichte Der Philosophie Begleitet, Bd.: 1,1

Züllichau und Leipzig (1797)

Regensburg, Staatliche Bibliothek -- 999/Philos.424(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11109284-6
VD18 1551241X-001